

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Geografía e Historia



El bachiller Bernardo de Noboa  
y el bachiller Estanislao de Vega Bazán  
Procesos de idolatrías en Cajatambo y Huamalíes,  
Perú, siglo XVII

TESIS DOCTORAL

Presentada por: Juan Carlos García Cabrera  
Dirigida por: Salvador Albiñana Huerta y Rafael Benítez Sánchez-Blanco

Valencia, septiembre de 2018.

PROGRAMA DE DOCTORADO 3157: GEOGRAFÍA E HISTORIA DEL  
MEDITERRANEO DESDE LA PREHISTORIA A LA EDAD MODERNA.

CRÉDITOS O CERTIFICACIONES

## Contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo I. Evangelización e idolatría en el Perú. Políticas de gobierno eclesiástico y campañas de extirpación entre 1600-1671 .....</b>	<b>21</b>
0. Antecedentes. Extirpación de la idolatría en el Perú. Periodización.....	23
1. Evangelización e idolatría en vísperas de las campañas.	
Toribio de Mogrovejo .....	25
2. El problema de la idolatría y el estado de la evangelización entre 1609 y 1622	29
2.1. Francisco de Ávila, el buen pastor .....	29
2.1.1. Cristóbal Choquecasa.....	39
2.2. Lobo Guerrero, prelado reformista .....	48
2.2.1. El Sínodo de 1613 de Bartolomé Lobo Guerrero.....	53
2.3. La posición de la Compañía de Jesús.....	56
2.4. Pablo José de Arriaga y su libro <i>Extirpación de la idolatría del Piru</i> .....	59
2.5. El poder civil, los virreyes y la extirpación entre 1609-1621 .....	65
3. Extirpación y evangelización entre 1622-1641.....	67
3.1. El cese de las campañas de Lobo Guerrero.....	67
3.2. Gonzalo de Campo (1625-1626).....	68
3.3. Hernando Arias de Ugarte (1630-1638).....	74
4. El arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671) y la segunda gran campaña de extirpación.....	78
4.1. Los planteamientos del arzobispo Villagómez sobre la idolatría.....	78
4.2. Las propuestas alternativas a la extirpación, el carácter de las campañas de Villagómez y los jesuitas .....	82
5. Conclusiones .....	91

## **Capítulo II. La idolatría en la zona de Huamalíes.**

### **Estanislao de Vega Bazán y su texto**

#### ***Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil...* (1656).**

<b>Estudio y edición crítica .....</b>	<b>95</b>
0. Antecedentes .....	97
1. Estanislao de Vega Bazán, vida y obra .....	98
1.1. Primeros años y estudios .....	98
1.2. El mundo de las doctrinas de indios .....	101
1.3. Años de andanzas, conflictos y obrajes en Huamalíes .....	102
2. El descubrimiento de la idolatría y la génesis del <i>Testimonio auténtico</i> .....	110
2.1. Correspondencia epistolar con el arzobispo. Prisiones preventivas .....	117
2.2. Las probanzas de servicios y la génesis del <i>Testimonio</i> .....	119
2.3. ¿Los dos padres del descubrimiento de la idolatría? .....	120
3. Contenido del <i>Testimonio auténtico</i> (1656) de Vega Bazán .....	124
3.1. El dios Huari .....	125
3.2. Hibridez .....	127
3.3. Tres problemas y novedades del <i>Testimonio auténtico</i> .....	129
3.4. Chavín de Huántar .....	136
4. Vuelta a Singa, curas idólatras, últimos años .....	139
5. Conclusiones .....	143
6. Edición crítica, criterios de edición .....	143
7. Texto del <i>Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil...</i> .....	147

## **Capítulo III. Bernardo de Noboa y la extirpación de idolatrías**

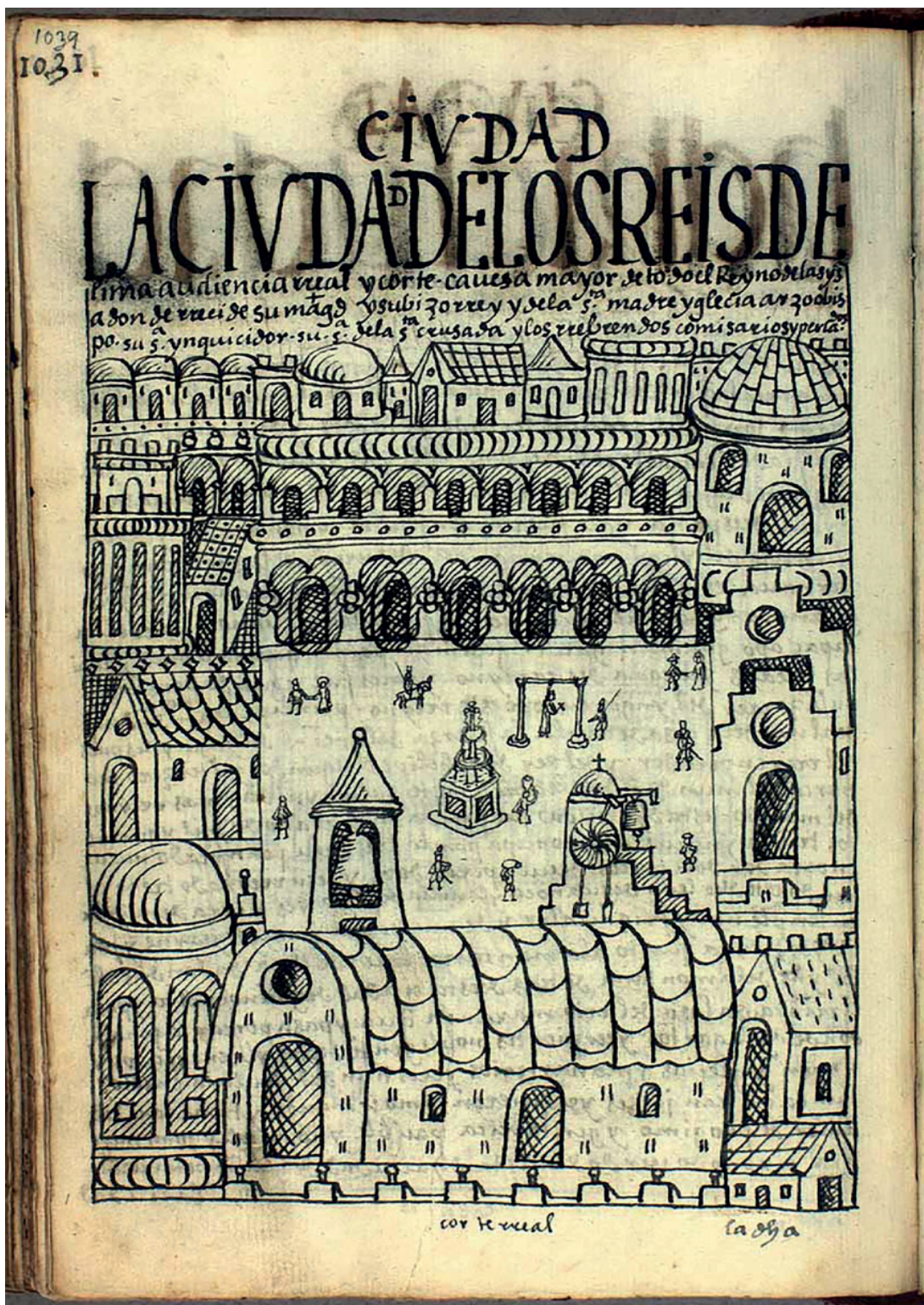
<b>en Acas entre 1656-1662 .....</b>	<b>157</b>
0. Antecedentes .....	159
1. Bernardo de Noboa, vida y obra .....	161
1.1. Primeros años y estudios .....	161
1.2. Los problemas de Huamalíes, Chavín de Pariarca .....	167
1.3. Años finales .....	171
2. Noboa y los procesos de idolatrías .....	173
2.1. Descubrimiento de la idolatría .....	173
2.2. Villagómez .....	179
2.3. La idolatría de Acas .....	181
2.4. Noboa y las causas de la idolatría y su solución .....	183
3. Reacción de los indios a la extirpación .....	183
3.1. Reacción de los indios a la visita de la idolatría en Acas .....	183
3.2. Más juicios en la doctrina de Acas: Esteban de Paredes .....	189
4. Conclusiones .....	196
5. Anexos al capítulo III .....	200
Anexo 1. Título de visitador de la idolatría del bachiller Bernardo de Noboa ..	200



Anexo 2. Causa de idolatrías contra Alonso Pomalivia, 1665 .....	202
Anexo 3. Causa de idolatrías sobre el ídolo Tucuy Atipac .....	206
<b>Conclusiones</b> .....	209
<b>Fuentes y bibliografía</b> .....	219
1. Lista de abreviaturas .....	221
2. Manuscritos .....	222
3. Bibliografía .....	235



## INTRODUCCIÓN



Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): Dibujo 362.  
La Ciudad de los Reyes de Lima, Audiencia Real y Corte, cabeza mayor del Reino de las Indias,  
residencia del virrey y arzobispado de la iglesia, f. 1031 [1039],

Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4º), en línea:

<<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1039/es/text/?open=idp607984&imagesize=XL>>

¿Qué es la extirpación de la idolatría?

El deslinde parece necesario dado que en la historiografía suele confundirse el proceso general con una particularidad del virreinato peruano. Extirpación de la idolatría es ante todo el intento de erradicación o desarraigo de las prácticas y creencias de corte prehispánico, consustancial al establecimiento de la Iglesia católica en América. Se habla de idolatría porque todas las creencias prehispánicas del tiempo de la infidelidad fueron identificadas con ella, y esta a su vez, con el demonio. Los castellanos llevaron a América los viejos conceptos europeos de la idolatría, cuya definición más lograda fue acuñada por Santo Tomás. Con el tiempo el término se hizo vago e impreciso, incluso en su utilización de parte de algunos hombres de la iglesia, llegando en ocasiones a valerse de él para denominar fenómenos muy distintos.

Pero en el Perú, y a diferencia de otras latitudes americanas, extirpación de la idolatría significa además un tiempo en que el poder eclesiástico puso en tensión todos sus recursos con la finalidad de luchar contra el paganismo en una medida, forma e intensidad, que no tuvo parangón.

El recordado maestro y amigo, gran escudriñador de las antiguallas andinas, Enrique Urbano, señaló en uno de sus escritos que la extirpación de la idolatría no es otra cosa, en el Perú, que la expresión consagrada de un momento histórico en que este término designa a todas las prácticas pastorales del arzobispado de Lima, todas las formas evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato.<sup>1</sup>

Como veremos en las páginas de este estudio, en efecto, la idolatría de los indios constituyó la preocupación central de arzobispos y de virreyes y sus respectivas políticas de gobierno a lo largo del siglo XVII. Las motivaciones de esta

---

<sup>1</sup> Urbano, 1993, p. 8.



preocupación tocaban el fundamento mismo de la presencia hispánica en los Andes, sustentada en la base y el compromiso de la evangelización de esa parte del mundo, contemplados en los llamados Justos Títulos. Por lo tanto, idolatría india y evangelización constituyen los dos aspectos esenciales de un mismo problema a la vez teológico y político: la salvación de los pueblos indígenas y el dominio consecuente de la tierra.

Pero evangelizar implicaba también crear los fundamentos de una vida civilizada y política; los indios no solo debían conocer la palabra de Dios, sino también vivir con “policía cristiana”, es decir, según los cánones de la civilización, tal como la entendían los políticos y teólogos españoles del siglo XVI.<sup>2</sup> Crear, prácticamente de la nada, pueblos y ciudades, caminos y escuelas, leyes y funcionarios que las aplicasen; proyectar la vida económica y su organización y en el camino evitar que las nuevas poblaciones cayesen víctimas de las ambiciones y arbitrariedades o trituradas por los cambios.

En el Perú, este proceso de construcción de las bases de un nuevo orden hispánico, cuyo paradigma fue Castilla, consumió casi un siglo entero. Como no podía ser de otra manera fue un proceso accidentado y tortuoso, preñado de contradicciones. Es solo a finales del último tercio de siglo XVI —el Perú fue conquistado en 1532—, que puede decirse que las grandes reformas empezaban a tomar cuerpo. En el ámbito civil y político esto fue determinado por las reformas toledanas (1569-1580). En el eclesiástico, el primer resumen general de estos avances y perspectivas fue expuesto en el Tercer Concilio limense (1583). Es solo a partir de 1583 que se puede hablar verdaderamente de un sistema evangelizador, cuyo esencial núcleo fue la parroquia o doctrina de indios. No asombra entonces, encontrar ya en las visitas de Toribio Alfonso de Mogrovejo, y luego en los papeles del Archivo del arzobispado a partir de inicios del siglo XVII un admirable sistema, con parroquias y anexos, centenares de pueblos con su sacerdote, sus ayudantes, sus conflictos y sus feligreses, sus inspecciones, sus transgresiones y sus historias.

El sistema parecía funcionar tan perfectamente hacia 1600, que constituía la envidia de otras zonas ajenas al arzobispado limeño. Los indios del Perú, se decía en el vecino virreinato de Nueva Granada, merced a las disposiciones y trabajo pergeñados en el perfecto Tercer Concilio de Lima son ya cristianos, y los errores, naturales a su novedad en la fe, los brotes de su antigua superstición, los irá poco a

---

<sup>2</sup> “Lo primero y cabeza de lo demás es lo que dijo un insigne apreciador de las cosas de Indias, que primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres y después a ser cristianos, principio que es tan capital que de él depende todo el negocio de la salvación o de la ruina cierta de las almas” (José de Acosta, *De Procuranda*, Libro III, cap. XIX).

poco chapodando el cuchillo de la palabra de Dios. Todo era cuestión de perseverar en el proyecto e imitarlo.

Pero, como anotaba Pablo José de Arriaga, resultó todo vana ilusión y tesoro de duendes, sal en el agua, cosa de burla.

Un sacerdote cuzqueño, de una pequeña parroquia de indios en la sierra de Lima, envuelto en un conflicto con los indios, sus feligreses, decidió ponerse a investigar si eran ciertas o no las denuncias de cultos y ceremonias gentílicas que le delataron algunas personas. Lo novedoso de la actitud de este sacerdote, Francisco de Ávila, fue el método que utilizó. Valiéndose de ayudantes de su parroquia empezó a recolectar información no solo sobre las prácticas gentílicas y las personas que las realizaban, sino también sobre los mitos que sustentaban esas prácticas; lo ayudó a ello conocer la lengua de los indios con perfección. Estos mitos fueron la *pierre de Rosette* para sus investigaciones. Las historias y genealogías míticas, las divinidades y sus características, los lugares, las fechas, las personas y los pueblos, todo aparecía ahora ante él como un libro abierto, pletórico de significados, con que era fácilmente comprensible la finalidad de cada cosa y de cada acto. Cuando acudió a Lima a denunciar sus hallazgos ante las autoridades, cada piedra, cada palo, cada manto, cada prueba al parecer enmarañada y risible tenía una explicación mitológica. Y mostraba, más allá de toda duda, que a pesar de la apariencia cristiana de sus feligreses, gran parte de ellos continuaban aferrados a sus creencias paganas.

La existencia de la idolatría en este estado, en estas dimensiones era una mancha que tiznaba todo el sistema evangelizador y lo ponía en entredicho. Las pesquisas posteriores ordenadas por el nuevo prelado, Bartolomé Lobo Guerrero, a cargo de jueces comisionados, descubrieron regiones enteras en las cuales los vecinos no tenían de cristianos más que el nombre. En uno de los pueblitos visitados, la Concepción de Chupas, en el corregimiento de Canta, la cantidad de idólatras era la misma que la cantidad de feligreses. Todas las provincias del arzobispado, según el padre Pablo José de Arriaga, estaban pobladas de indios cristianos, aunque, para hablar con más propiedad, quizás debería decirse solo bautizados.

Vista con la perspectiva actual, de un historiador de inicios del siglo XXI, con la información de que disponemos, la existencia de la idolatría —o para utilizar una definición más precisa—, la existencia de creencias y prácticas rituales de corte prehispánico en el arzobispado de Lima a inicios del siglo XVII, y posteriormente, es irrefutable y obvia. Sin embargo, en la época las cosas no se veían de una manera tan clara. Y además no se trataba de un cuadro fijo, sino de una realidad altamente cambiante. Los sucesos y el tiempo fueron variando no solo el hecho de la existencia misma de las pervivencias paganas, sino que estas fueron evolucionando con el conjunto de la sociedad hacia formas híbridas de creencias, que además

no eran uniformes en todos los lugares de la arquidiócesis, de manera que al lado de doctrinas modélicas coexistían a poca distancia zonas en donde las creencias y prácticas se conservaban casi intactas bien entrado el siglo XVII.

Empero hecha la denuncia y halladas las pruebas, la primera pregunta fue por las razones por las cuales esto era así. Y las razones no eran sencillas de explicar ni aceptar. Porque tocaban los intereses de distintos grupos sociales; intereses políticos, económicos, ideológicos.

La siguiente pregunta fue por las soluciones que debían adoptarse para combatir el problema. Ambas preguntas iban unidas íntimamente. Sin embargo las respuestas a estas cuestiones fue diversa.

El objetivo de esta tesis es el estudio de algunos de estos problemas desde dos puntos de vista: uno general, que es abordado en el capítulo primero, el surgimiento y devenir histórico de las campañas de erradicación de los cultos gentílicos llevadas a cabo entre 1600-1671, los debates y planteamientos alrededor de estas campañas en el seno de la gran política virreinal y entre los principales promotores de la persecución. Me detengo allí en la percepción del problema visto por los principales gestores de las campañas de represión de la idolatría, de las posibles razones que los llevaron a sacar sus conclusiones, del contexto en que actuaron y las medidas que propusieron. En el centro de todo ello está el juicio sobre la evangelización. ¿Fue efectiva, había sido un fracaso? ¿Era efectiva a medias, había que esperar o había que reformar ya? El tema es difícil de agotar. La reflexión sobre él ya me ocupó en años anteriores y publicaciones, pero en aquel entonces me detuve ante la complejidad que me permitía atisbar la documentación sobre las idolatrías. En efecto, no bastaba comprender los grandes proyectos evangelizadores y los lineamientos de la política eclesiástica si no era posible analizar cómo se articulaban estos en los casos concretos de juicios, en donde la idolatría se convertía en un factor más de conflicto y resolución de intereses sociales, políticos o incluso sencillamente personales. Como veremos en los otros capítulos, a veces, la realidad se asemeja a la caricatura que se hace de ella y los estereotipos la definen bien. Pero, en líneas generales, el diagnóstico inicial realizado al principio de la investigación me sigue pareciendo válido y las líneas trazadas el camino correcto para seguir ahondando en el tema, en donde aún quedan demasiados aspectos por dilucidar.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> En mi libro *Ofensas a Dios*, de 1994, en el que transcribí toda la documentación accesible sobre los procesos de idolatrías de la parte sur del corregimiento de Cajatambo incluí una reflexión sobre el proceso evangelizador ligándolo al surgimiento de las campañas. En los últimos años pude detenerme más pausadamente en tres aspectos de estos problemas, la visión de Arriaga frente a Villagómez por medio de una confrontación de sus opiniones y Francisco de Ávila, sobre el que realizo una investigación, actualmente en



Para el caso de la lucha contra la idolatría en el Perú es inevitable que estas cuestiones aparezcan ligadas a la actitud de los prelados. Esto, que en los años noventa, tan dados a pensar en procesos, hubiese parecido *démodé* hoy, a vuelta de tantas cosas, resulta casi gracioso que nos impidiese ver el bosque. Los prelados tuvieron la palabra en el siglo XVII en temas idolátricos porque la potestad para tomar medidas de tipo jurídico respecto de la idolatría de los indios competía solo a ellos. Es tan sencillo que ha costado comprenderlo. De la posición de los prelados dependían las acciones. Si el arzobispo de turno no quiso actuar, no se actuó. Y todos ellos, como era de suponer poseían un personalísimo enfoque.

Los capítulos segundo y tercero abordan el problema desde un punto de vista particular y muy restringido: el análisis de dos casos concretos de visita de la idolatría en sendos pueblos de indios, eventos que abarcan apenas diez años.

Lo que busco con ello es tratar de entender los procesos locales en el contexto histórico, político y teórico que les es propio y la manera como esos humildes eventos locales influyeron en la discusión general del proceso y marcaron su devenir, dado que los juicios ventilados en pequeños poblados andinos y sus intrínquilis se tenían en cuenta en las grandes discusiones intelectuales y los informes llegaban al Consejo de Indias. A su vez, esto ocasionaba cuestionamientos y disposiciones que retroalimentaban los eventos locales.<sup>4</sup>

También en este caso fue necesario prestar atención a los personajes concretos, algunos de ellos tan poco conocidos que apenas sabíamos el nombre o el lugar donde sirvieron y los sucesos en que se vieron envueltos. Se ha tratado de echar luz sobre estos hombres haciendo acopio de la documentación a nuestro alcance y brindar la mayor cantidad posible de datos inéditos sobre sus vidas, los conflictos en que se vieron inmersos, sus ideas y conceptos sobre la idolatría y las soluciones que propusieron.

Ambos, el bachiller Estanislao de Vega Bazán, a quien va dedicado el capítulo segundo y el bachiller Bernardo de Noboa, el capítulo tercero, constituyen de alguna manera caras de una misma moneda. Sus vidas se entrecruzan en múltiples

---

curso, tanto sobre su biografía y rol en el surgimiento de la extirpación, como centrándome en un análisis detallado del proceso judicial que los indios levantaron contra él en 1607 y que ha tenido un tratamiento inadecuado en la historiografía, filtrándose una visión distorsionada del personaje en casi todos los estudios que tratan sobre el tema. En el capítulo primero utilizo ampliamente estas investigaciones con la finalidad de seguir avanzando en el análisis. Ver García Cabrera, 1994, 2010 y 2011.

<sup>4</sup> Una muestra de ello es la Junta ordenada por el Rey en cédula del 21 de septiembre de 1660 para discutir la situación espiritual y material de los indios y la relación de todo ello con la idolatría y los abusos en las doctrinas de indios. Ver Marzal, 1988, 119-172. La cédula era resultado de varias quejas, entre ellas juicios que los indios de la pequeña doctrina de Chavín habían interpuesto a su cura.

ocasiones, ambos eran criollos, mantuvieron una relación de amistad desde su juventud y su labor extirpadora produjo documentos de una riqueza incalculable para el conocimiento del pasado andino.

A Estanislao de Vega Bazán, cura de la doctrina de Santa Ana de Singa, en la provincia de Huamalíes, debemos un opúsculo, impreso en 1656, que constituye uno de los documentos más singulares generados en las campañas de extirpación llevadas a cabo bajo el gobierno del arzobispo Pedro de Villagómez. Poco sabíamos de las razones de sus extrañas aseveraciones y casi nada sobre el personaje. En este estudio me ocuparé de la génesis y el contexto en el cual este documento es generado, de las primeras campañas de extirpación llevadas a cabo por el eclesiástico y del curso de su vida, aspectos que ilustran bien los métodos y prácticas de los curas doctrineros y los visitantes de la idolatría de este período. Asimismo incluyo una edición crítica con la suma de las variantes que lo generaron, lo que facilitará su estudio e interpretación posterior.

El bachiller Bernardo de Noboa y los juicios en que se vio involucrado durante sus visitas contra la idolatría en el pequeño pueblo de Acas y sus anexos en el corregimiento de Cajatambo es el objeto del tercer capítulo. Sobre el personaje y las circunstancias ya había adelantado noticias y una discusión preliminar en un artículo anterior en que está basado este capítulo.<sup>5</sup> En esta oportunidad aportó algunos datos nuevos sobre su vida y vuelvo a la reflexión sobre el significado de la negación de parte de los indios de su culpabilidad en el delito de la idolatría y su denuncia de nulidad de los procesos que llevó a cabo el visitador. Entender las circunstancias de estos procesos de idolatrías es vital para poder sopesar la información que contienen y su valor histórico. El caso de Noboa es particularmente sensible dado que los procesos que él sustanció contienen quizás la mayor abundancia de datos sobre creencias y prácticas de corte prehispánico de la era de Villagómez y han generado, a su vez, una gran cantidad de estudios.

Queda algo que decir de las fechas escogidas. Como anoté arriba es a principios del siglo XVII que puede observarse que el sistema evangelizador está funcionando plenamente. Esto tiene un fiel reflejo en la abundante documentación generada por la arquidiócesis y que se guarda en el Archivo Arzobispal de Lima. Hacia 1600, a ocho años de iniciarse la primera gran campaña de extirpación de idolatrías, era arzobispo santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, quien se había ocupado ampliamente de reconocer su vasta diócesis, organizándola, descuidando quizás por ello la propia sede metropolitana. El arzobispo se mostraba orgulloso en su famoso

---

<sup>5</sup> García Cabrera, 1997.

*Libro de visitas* de las millas recorridas, apuntadas minuciosamente. Y todo parecía desenvolverse en un ambiente de normalidad, incluidos los habituales conflictos con las órdenes religiosas, con algún virrey y la tormentosa organización de los concilios y sínodos, algo no raro en las diócesis americanas. Es en este ambiente de normalidad que surge la denuncia acerca de estado del adoctrinamiento de los indios, la existencia de la idolatría generalizada y se van gestionando, entre diversos sectores de la sociedad de la época, las primeras medidas de la gran campaña de Bartolomé Lobo Guerrero. 1671, de otro lado, es la fecha de la muerte de Pedro de Villagómez, el gestor de la segunda gran campaña de extirpación. El arzobispado de Lima y el virreinato peruano no volverán a conocer otro movimiento de estas características. Por lo tanto, es en este período que se encierran las causas del surgimiento, devenir y declive de estos proyectos evangelizadores.

\* \* \*

La historia de la extirpación de la idolatría en el Perú en los múltiples aspectos que involucra, llamó ya la atención de los especialistas durante varias décadas del siglo pasado y continúa suscitando interés. Un importante hito lo pusieron las pioneras publicaciones de fuentes y estudios de principios del siglo xx de D. Angulo, Carlos A. Romero y H. Urteaga;<sup>6</sup> las monumentales historias de la Iglesia en el Perú y la Compañía de Jesús del padre Rubén Vargas Ugarte y la colección de resúmenes de documentos relativos a la iglesia virreinal peruana en el Archivo General de Indias de monseñor Lisson Chaves.<sup>7</sup> La obra de Vargas Ugarte es de especial valor por estar fundamentada en un gigantesco acopio de fuentes manuscritas ubicadas en Roma, España y el Perú. Otro hito importante fue la publicación en 1971, en francés y luego en 1977, en castellano, de la tesis doctoral de Pierre Duviols, a quien debemos el primer estudio panorámico de envergadura del fenómeno de la extirpación. Este trabajo fue complementado con la publicación de procesos de idolatrías de la provincia de Cajatambo por él mismo —en 1986 y 2003—. A partir de esas fechas los trabajos históricos han seguido dos derroteros esenciales, en ocasiones tratando de completar el cuadro dibujado por Duviols, en

---

<sup>6</sup> En el marco de la *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú* aparecieron los textos de los primeros agustinos de Huamachuco, la Prefación de los sermones de Francisco de Ávila, la *Carta pastoral* de Villagómez, la *Extirpación* de Arriaga, la relación de Felipe Medina, etc., todos ellos textos básicos para el estudio del fenómeno de la extirpación de la idolatría.

<sup>7</sup> Vargas Ugarte, 1951-1954; 1953-1962; 1963-1965; Lisson Chaves, 1943-1947.

otros avanzando en nuevas direcciones: por un lado, se ha estudiado los aspectos institucionales y jurídicos y, a partir de los años noventa, procesos locales de idolatrías; de otro lado, en la vertiente de la historia cultural y religiosa aparecieron muchos estudios basados en la documentación de los procesos de extirpación que buscaban ahondar el conocimiento sobre los ritos y creencias de corte prehispánico y la religiosidad indígena virreinal. Sin mencionar aquí, por ahora, aportes de otras áreas del conocimiento, entre ellas algunas viejas aliadas de la historia, como la lingüística y la arqueología; u otras como la filología, los estudios de género, la literatura y los estudios culturales que en los últimos años empezaron a interesarse también por estos problemas.<sup>8</sup> No tiene mucho sentido que ahonde aquí en un análisis del trabajo de estos estudiosos, dado que existen competentes trabajos que han intentado sistematizar la historiografía de la extirpación.<sup>9</sup> En cada uno de los apartados de este estudio me remitiré a las aportaciones concretas sobre el tema tratado.

Teniendo en cuenta los valiosos aportes de nuestros colegas, sin embargo, la mayor parte de esta investigación está construida directamente sobre la base de fuentes primarias, impresas y manuscritas. Son fundamentales para este estudio los documentos del Archivo Arzobispal de Lima (AAL). La sección que contiene los procesos de visitas de idolatrías, agrupados en 13 legajos, es la de Idolatrías

---

<sup>8</sup> Cabe mencionar aquí la tesis de habilitación de Dedenbach-Salazar, 2003, 2007, dedicada al estudio integral del manuscrito quechua de Huarochirí; la edición de los papeles de Polo Ondegardo desde la perspectiva de los estudios culturales por Lamana, 2012; el reciente trabajo de López Parada, 2017 en el que toca los sucesos de Huarochirí y Ávila, también desde la perspectiva de la literatura y los *Cultural Studies*. Ver también Silverblatt, 1990, para una aproximación de género.

<sup>9</sup> Ver el excelente estado de la cuestión sobre estos temas en Urbano, 1991, 1993, 1996, 2008. De la Puente Luna, 2007, pp. 29-59, desgrana los principales estudios y tendencias acerca del fenómeno de la extirpación hasta la fecha de publicación de su libro; ver también Cordero Fernández, 2016, pp. 15-42, quien confronta las diversas opiniones de los estudiosos de esta materia. Entre las publicaciones de los últimos diez años cabe mencionar además el libro de León Fernández, 2009, sobre la doctrina de Canta y la extirpación en la zona; Delibes Mateos, 2012 sobre el expolio organizado de las huacas y monumentos prehispánicos en Trujillo; la importante edición de documentos de idolatrías del obispado de Trujillo en el Perú, a cargo de Larco, 2008; el estudio de Durston, 2007, sobre el quechua como instrumento de evangelización y el problema de las traducciones; el trabajo de Gose, 2008, que trata aspectos etnohistóricos del pueblo de Acas, del que nos ocupamos en el capítulo III; el estudio ya mencionado de Cordero Fernández, 2016, que se ocupa del análisis de la extirpación como institución jurídica del derecho canónico; Antonio Acosta, publicó una recopilación de sus artículos en 2014, Zaldívar Ovalle, 2016, por su parte publicó la *Relación* de gobierno del virrey Príncipe de Esquilache y la sentencia del Consejo de Indias. Son también de especial interés los trabajos comparativos de los procesos de extirpación entre Mesoamérica y los Andes que lleva a cabo el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, ver Zaballa Beascoechea, 2005; Traslosheros, 2010; Lara Cisneros, 2016.

y Hechicerías;<sup>10</sup> la información que contiene cubre algo más de dos siglos y se extiende hasta inicios del siglo XIX. Es una sección desigual, cuya formación algunos investigadores consideran artificial;<sup>11</sup> una buena parte de procesos que sabemos por otras fuentes que existieron no se encuentran más aquí. Esta documentación debe verse en conjunto con otras importantes series de ese repositorio documental. Así, la sección Causas de Capítulos contiene los procesos judiciales incoados contra curas doctrineros, los conocidos como “capítulos” —amén de otro tipo de documentación— de vital importancia para conocer el contexto histórico de las parroquias.<sup>12</sup> Otra serie poco trabajada de ese repositorio es la de Causas criminales de clérigos, que complementa a la de los capítulos, con una tendencia a conflictos de carácter urbano. Una sección fundamental del AAL es la de Visitas eclesiásticas, que contiene series enteras de visitas a las doctrinas de indios del arzobispado para todo el período de estudio, con información sobre personajes históricos, patrimonio cultural, métodos de control, sistema de las visitas eclesiásticas, estado de la evangelización, idoneidad y nivel cultural de los sacerdotes, etcétera. La gestión de los curatos de indios y los curatos urbanos está reflejada en un grupo de secciones (Curatos, Padrones, Permutas, Concursos, etc.).<sup>13</sup> En general, el uso sistemático del archivo permite conocer de manera polifacética diversos momentos de la historia virreinal de los pueblos bajo la jurisdicción del arzobispado.

De fundamental importancia para esta investigación ha sido también la correspondencia de diversos sectores de la administración virreinal y eclesiástica, en particular la correspondencia de los arzobispos con el Consejo de Indias que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla. Allí también se guardan diversas probanzas de méritos, esenciales para la elaboración de las biografías de Noboa y Vega Bazán y personajes relacionados.

Otros archivos y bibliotecas guardan importante información que ha sido imprescindible para esta investigación. Las cartas anuas de los años 1610-1626 del ARSI contienen importantes datos sobre el inicio de las campañas y el curso de las

---

<sup>10</sup> Ver el catálogo de esta sección en línea: < <https://www.idolatria.com/wp-content/uploads/2017/03/Catalogo-idolatrias.pdf> >.

<sup>11</sup> Ver Guibovich, 2011. El autor considera que la sección es totalmente artificial y formada a partir de expedientes desgajados de otras secciones. Llega a esta conclusión porque considera que la visita de la idolatría es solo una variante la visita eclesiástica ordinaria. En el punto opuesto de esta afirmación está Cordero Fernández, 2016 quien sostiene la idea de Duviols de la extirpación como una institución autónoma con sus fundaciones adheridas.

<sup>12</sup> El catálogo de la sección fue publicado en Tineo Morón, 1992.

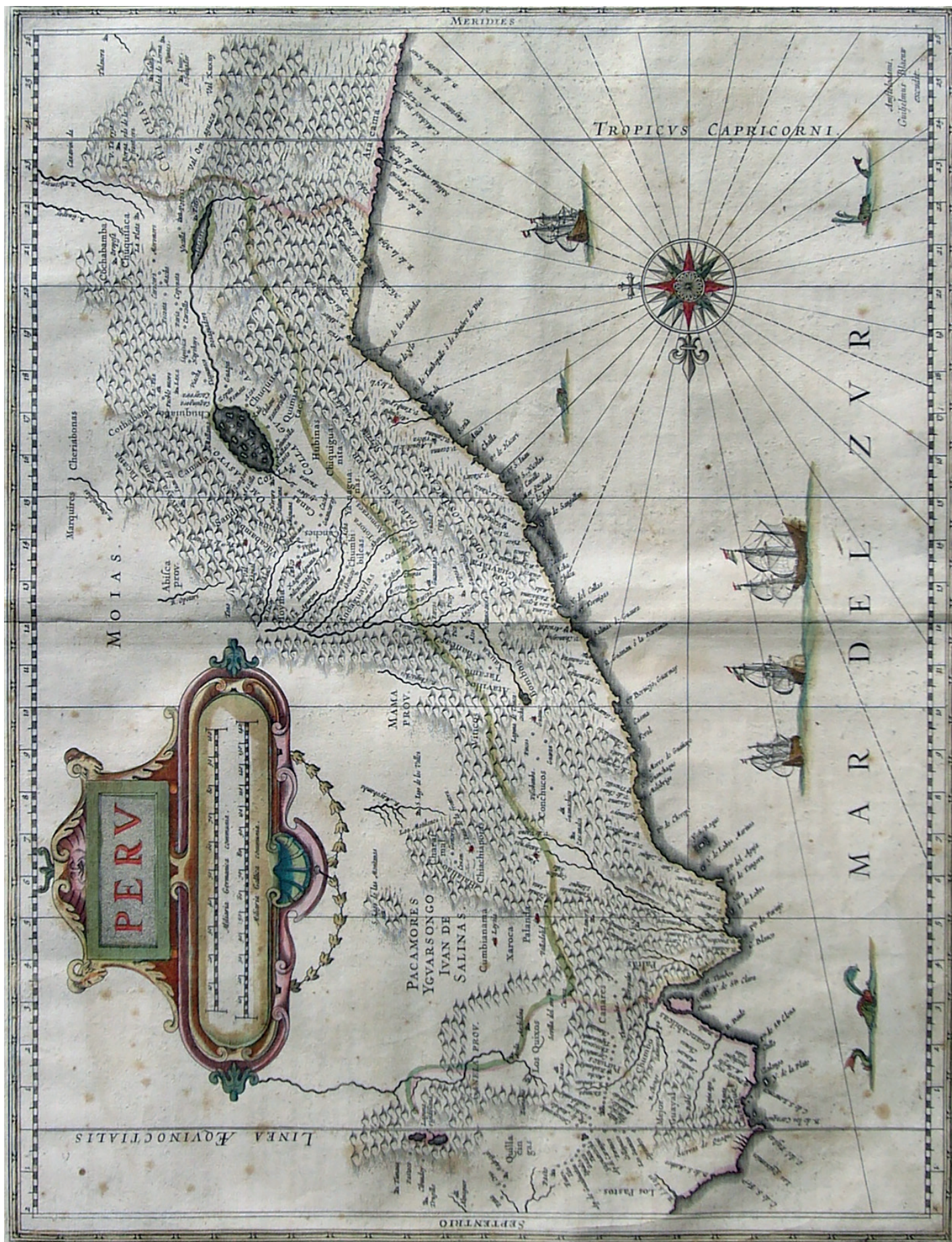
<sup>13</sup> Debemos a Tineo Morón, 1997, la publicación de los catálogos de las series de Visitas, Curatos y Permutas. Por mi parte publiqué el catálogo de la sección Concursos, García Cabrera, 1998.

visitas. Del mismo modo, tanto la Biblioteca Nacional de España como la del Perú y la de Chile conservan documentos que han sido esenciales.

Se ha usado también ampliamente impresos de la época. A la edición crítica y estudio del *Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil*, impreso en 1656, de Estanislao de Vega Bazán está dedicado el capítulo segundo de esta tesis. En el capítulo primero se analiza la obra de Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Perú* (1621), verdadero manual de la extirpación, en donde se contienen las principales medidas y disposiciones y un resumen del conocimiento en la época de las creencias y prácticas de corte prehispánico. También allí me detengo en algunas consideraciones del equivalente del trabajo de Arriaga para la segunda campaña, el libro del propio Pedro de Villagómez, *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649). Ambos textos permiten conocer las similitudes y diferencias en la concepción de los problemas de la idolatría andina, sus causas y las soluciones que se propusieron.

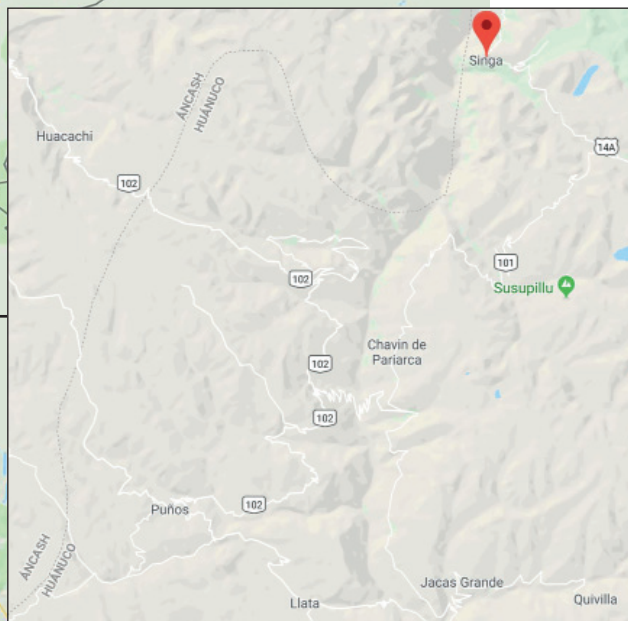
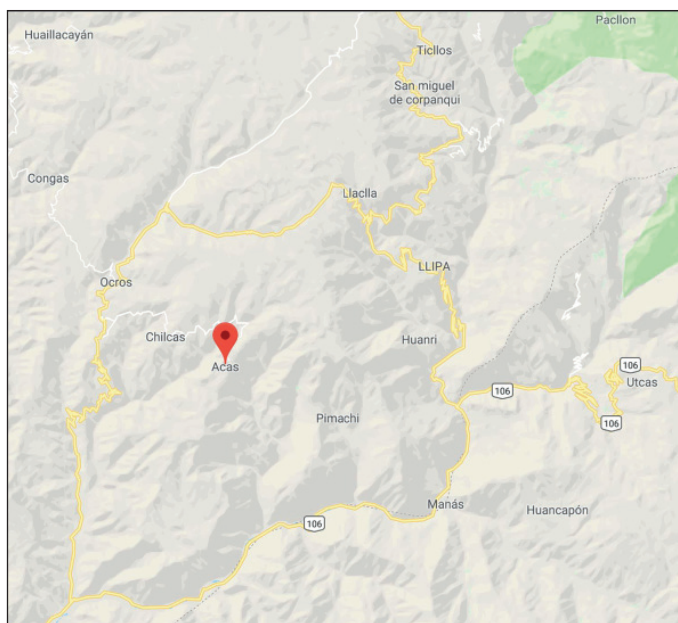
Villar del Olmo, 12 de septiembre de 2018





Willem Jansz. Blaeu, *Perú*, 1635. Bajo CC By © Manuel Fernández Olaechea y Franco.





Mapa del Perú actual, con las dos zonas de estudio de los capítulos II y III, correspondiente a las antiguas doctrinas de indios de San Pedro de Acas y Santa Ana de Singa, fuente Google maps.



## **CAPÍTULO I**

### **EVANGELIZACIÓN E IDOLATRÍA EN EL PERÚ**

#### **POLÍTICAS DE GOBIERNO ECLESIAÍSTICO Y CAMPAÑAS DE EXTIRPACIÓN ENTRE 1600-1671**

# EXTIRPACION DE LA IDOLATRIA DEL PIRV.

DIRIGIDO AL REY N. S. EN SV  
REAL CONSEJO DE INDIAS.

Por el Padre Pablo Ioseph de Arriaga de la  
Compañia de IESVS.

*del collegio de la Cofa  
de Jesus de Tronca*

PL. 21. NVNCIABO NOMEN TVVM



FRATRIBVS MEIS. Ad Heb. 2.

EN LIM A,

Por GERONYMO de CONTRERAS Impressor de Libros:

Con Licencia. Año 1621.

Portada del libro de Pablo José de Arriaga,  
verdadero manual de la extirpación de la idolatría del siglo xvii

Mira que te he puesto en este día sobre gentiles y sobre reinos, para arrancar y para destruir, y para echar a perder y para derribar, y para edificar y para plantar.  
(Jeremías, 1, 10)

## **0. Antecedentes. Extirpación de la idolatría en el Perú. Periodización**

El propósito del presente capítulo es analizar algunos aspectos que rodearon el surgimiento de las campañas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima en los dos primeros tercios del siglo XVII.

El tema de la extirpación de la idolatría en el Perú del siglo XVII es uno de los más interesantes de la historia eclesiástica colonial. Pero también uno de los más difíciles de tratar por la cantidad de problemas que involucra. Esto da origen, a su vez, a la multiplicidad de *puntos de vista* desde los cuales el fenómeno se presta a ser abordado.

La historia general de la extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima durante el siglo XVII, en sus aspectos históricos e institucionales más esenciales, es ya algo conocida.<sup>1</sup> Por ello me detendré solamente en algunos puntos.

---

<sup>1</sup> El estudio panorámico más completo sigue siendo el de Duviols, 1966, 1971, 1977, 1986, 2003. Su tesis doctoral de 1971 abarcó la mayoría de los aspectos del problema, desbrozando el camino para investigaciones posteriores. Para trabajos que tratan de estudiar el proceso histórico de la extirpación, *longue durée*, en sus grandes rasgos, podemos mencionar a Sánchez, 1991, Acosta 1982a, 1987; García Cabrera, 1994; Griffiths, 1996, 1998; Mills, 1997; Estenssoro, 2003; Cordero Fernández, 2016. Los trabajos relativos a aspectos particulares del problema iré mencionándolos en el lugar correspondiente.

1. Primero, las grandes líneas de la política eclesiástica de esta época referidas al tema de la idolatría y el estado de la evangelización de los indios, ambos a dos, facetas de un mismo problema. La postura de los principales gestores e ideólogos del proceso.

2. Segundo, algunos problemas concretos surgidos en el período de gestión de las campañas de extirpación, tales como las razones de las denuncias iniciales de idolatría, las primeras medidas, la evolución de estas políticas y la discusión a mediados del siglo XVII sobre la conveniencia de las campañas de extirpación.

En la historiografía referente al Perú, el término “extirpación de la idolatría” suele tener dos acepciones. En primer lugar, el término alude al principio general de la evangelización según el cual era necesario erradicar los cultos prehispánicos como paso previo a la difusión de la doctrina cristiana. Se trata de un principio básico, común, que el país comparte con otras experiencias evangelizadoras del planeta. Aparece reflejado claramente en la normativa eclesiástica; los padres de los concilios y sínodos reflexionaron y escribieron con prolijidad sobre el particular.

Sirva de ejemplo el texto del proemio del *Confessionario para los curas de indios* elaborado en 1583 por el III Concilio limense:

Para assentar la doctrina del Euangelio en qualquiera nación donde se predica de nueuo, del todo es necessario quitar los errores contrarios que los infieles tienen. Por que no ay gente tan bárbara que no tenga algún género de superstición, y sus opiniones cerca de las cosas de Dios y de las ánimas humanas y de la otra vida. Y en estas prouincias del Pirú es cosa de admiracion ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y cerimonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios, y quán persuadidos y assentados les tenía el Demonio sus disparates y errores.<sup>2</sup>

Pero en los Andes, “extirpación de la idolatría” significa además un período histórico durante el cual la lucha contra el paganismo o sus remanentes se convirtió en la principal política de gobierno de algunos arzobispos y también en una política de Estado. Este período histórico coincide, con algunas intermitencias, con el gobierno de cuatro prelados limeños, Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), Gonzalo de Campo (1625-1626), Hernando Arias de Ugarte (1630-1638) y Pedro de Villagómez (1641-1671).

---

<sup>2</sup> *Confessionario para los curas de indios*, 1585, f. 2.

En ese lapso de tiempo, se organizaron dos grandes campañas de extirpación; durante el gobierno de Lobo Guerrero (entre 1609-1622) y el del arzobispo Villagómez (1649-1671). Hablando con propiedad, solo existieron estas dos campañas, dado que fueron iniciadas oficialmente y se convirtieron en la principal política de evangelización. El arzobispo Gonzalo de Campo emprendió una visita pastoral con tintes de visita de idolatrías, pero hubo muy poco tiempo para que sus acciones pudiesen concretarse en normas o disposiciones o en un debate de políticas. Aunque prometía mucho en este sentido. Arias de Ugarte llevó a cabo algunos procesos. Pero ambos arzobispos se mueven dentro del ámbito determinado por los concilios y la legislación de Indias, dentro de la “normalidad” del principio cristiano básico de arrancar y destruir, antes de sembrar.

## **1. Evangelización e idolatría en vísperas de las campañas.**

### **Toribio de Mogrovejo**

Los tres grandes concilios limenses del siglo XVI delinearon, de manera bastante detallada, el proyecto general evangelizador de esta parte del continente. En ellos encontramos las normas y principios que habrían de regir el establecimiento y funcionamiento de las doctrinas de indios, el accionar de los curas, el control ideológico de la población indígena. Todos ellos contienen disposiciones concretas para la erradicación y lucha contra lo que entonces se llamó *idololatriae* de los indios y sus manifestaciones, así como de otros *pecados públicos* (borracheras, amancebamientos, etc.). Sin embargo, sería excesivo enumerar aquí las medidas que cada concilio dedicó al tema de la idolatría indígena.<sup>3</sup> Estas medidas no están desligadas del contexto general. Son solamente un momento dentro del proyecto general de evangelización, un paso natural al establecimiento de la Iglesia Católica en esta parte del continente. Los concilios parecen suponer que las manifestaciones idolátricas de los indios habrían de ir desapareciendo conforme el sistema ideado encontrase cabal aplicación. Es por ello que no hallamos en los concilios disposiciones relativas a un aparato especial para la lucha contra las religiones andinas. El problema deberá solucionarse en el propio marco de la doctrina de indios y es al cura de indios a quien se delega la principal responsabilidad en la vigilancia de la vida y costumbres de sus feligreses, pudiendo acudir a ello también los visitantes ordinarios, el vicario u obispo en casos relativamente graves.

---

<sup>3</sup> Ver Duviols 1977, pp. 97-100, 126-133, 173-175. El libro de Estenssoro Fuchs intenta una sistematización del proceso evangelizador, aunque la tesis principal del autor sea paradójica, Estenssoro Fuchs, 2003.

Por ello el problema de la idolatría indígena, tal y como lo entenderían los responsables del movimiento extirpador de inicios del siglo xvii, era ante todo un problema de *efectividad* del sistema. Ciertamente, este solo podía funcionar cabalmente, y por lo tanto ser los indios verdaderos cristianos, en la medida en que el eje del proyecto, el cura doctrinero, cumpliera con el rol que se le atribuía y los visitadores y obispos asistiesen lo estipulado por las normas conciliares.

Empero el sistema adolecía de graves fallas desde sus inicios. Los motivos de queja hacia el clero regular y secular del arzobispado de Lima a fines del siglo xvi y primer tercio del xvii eran abundantes, e incluían tanto al bajo clero como a los cabildos eclesiásticos y prelados. Las críticas provenían de diversos sectores de la sociedad colonial e incluso del seno de la propia Iglesia. La respuesta a estas críticas dependió en gran parte, a lo largo de este período, de la posición de los propios obispos o de las sedes vacantes.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Para el período 1600-1627 se conservan 60 expedientes de causas contra curas doctrineros seculares en el Archivo Arzobispal de Lima por incumplimiento de deberes sacerdotales, explotación, granjerías y maltrato. El lector interesado puede consultar el catálogo de la Sección Capítulos del AAL, publicado Tineo Morón, 1992. En el mismo archivo, la sección Causas Criminales debe guardar casi el triple de juicios contra sacerdotes, preferentemente en el medio urbano. En la Sección Capítulos se conservan para los años 1600-1606, es decir, todavía durante el gobierno de Mogrovejo, 4 causas. Las 54 restantes corresponden al período de la Sede Vacante de 1606-1609 (6), Lobo Guerrero (35), la Sede Vacante de 1622-25 (9), Gonzalo de Campo (5). Esto nos da alguna idea del control procesal para con los curas doctrineros, y señala ya de partida al período de Lobo Guerrero como una época de acentuada vigilancia sobre el clero; aunque debemos advertir que se trata solo de una aproximación. El principal problema que afrontó el clero secular durante todo el siglo xvii fue la reducida cantidad de beneficios y doctrinas contra un creciente número de sacerdotes. En tiempos de Arias de Ugarte el número de clérigos desocupados llegaba casi a trescientos. Cabe anotar que esto ocasionaba una fuerte presión de los sacerdotes por obtener doctrinas de indios, medio que era considerado como una buena forma para resolver las penurias económicas. El catálogo de la Sección Concursos, es decir oposiciones a los curatos, que publiqué en 1998, es una muestra de ello (ver García Cabrera, 1998). En las doctrinas algunos curas recurrían a todos los medios posibles de enriquecimiento, lo que ocasionaba enfrentamientos con los caciques y vecinos del lugar. Podríamos establecer una larga lista de ocupaciones, por mencionar solo las que no infringían escandalosamente las costumbres, a las que podían dedicarse los curas desocupados del arzobispado. Algunos vivían en una verdadera situación de miseria, viéndose obligados a vender su fuerza de trabajo a terceras personas, no obstante las prohibiciones, o entrar en contratos (ver por ejemplo AAL, Causas Civiles, Leg. 48, exp. 1). Muchos de ellos descendían de familias de cierta alcurnia y debían mantener un estatus. Otros tenían cargas familiares, sobre todo hermanas: dotarlas era a veces una verdadera pesadilla (ver AAL, Causas Civiles, Leg. 48, exp. 7). En general, se trataba de un grupo social bastante alegre, ingenioso, y con pocos escrúpulos para echar mano a la espada, armar alboroto o mostrar suma cortesía a una dama en una oscura noche limeña. Por supuesto, eso no significa que no sepamos de curas de conducta ejemplar, una gran mayoría de ellos. La situación en los cabildos eclesiásticos, si bien a otro nivel, no se diferenciaba mucho de lo que ocurría en las parroquias y doctrinas



Durante el gobierno del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo los problemas de índole disciplinaria así como los relativos al estado en que se encontraba la religiosidad de los hombres andinos pueden ser enfocados desde dos ángulos.

En primer lugar, están las visitas pastorales a las que Mogrovejo dio preferencial importancia y en el curso de las cuales tuvo la posibilidad de entrar en contacto con la realidad. Cabe anotar aquí las escasas menciones a un presunto estado idólatrico de la población indígena que solo unos años más tarde tanto los visitantes de la idolatría como los padres jesuitas encontrarán por doquier. Es muy posible que Mogrovejo contemplase el asunto de la religiosidad andina como parte de un proceso a largo plazo y que ya había sido regulado o casi definido de manera detallada por los dos concilios limenses aprobados, el de 1567 y sobre todo el de 1583. Aunque no hay un silencio total. En los sínodos llevados a cabo por este arzobispo se contienen algunas prohibiciones que amplían o reiteran las disposiciones conciliares respecto a las creencias y prácticas indígenas.<sup>5</sup>

Lo relativo al comportamiento del clero regular y secular durante el gobierno del arzobispo Mogrovejo, plantea problemas que difícilmente podría resolver en estas páginas. Los cuestionamientos a la gestión del arzobispo en esta materia estuvieron relacionados con una serie de asuntos que van desde la pugna con las órdenes religiosas por las doctrinas de indios; su enfrentamiento con los padres jesuitas del Cercado de Lima; las discordias con el cabildo eclesiástico por los diezmos; el abierto enfrentamiento con el poder civil, en determinados períodos de su gobierno; la defensa de intereses —muy concretos por lo demás— de determinados miembros de la Real Audiencia o el séquito de algunos virreyes, por mencionar

---

del arzobispado. Al lado de venerables padres e intelectuales como el difamado padre Francisco de Ávila, algunos otros de sus miembros amasaron verdaderas fortunas en el negociado de diezmos, venta de cargos, exportación de vino a gran escala o combinando actividades (ver por ejemplo AAL, Causas Civiles, Leg. 54, exp. 31; Leg. 61, exp. 13). Para una visión moderna de las relaciones entre prelados y cabildos ver Guibovich, 1994; Coello de la Rosa, 2004 y 2005. Sobre las doctrinas de religiosos ver Lavallé, 1982; para las seculares, Acosta 1979, 1982a, b, c; 1987a, b. Los trabajos de Acosta tienen un marcado sesgo economicista y el anticlericalismo del autor es evidente.

<sup>5</sup> Así el Sínodo de Yungay (1585) contiene prohibiciones relativas al uso de la chicha (azúa) y cuyes pues eran utilizados supersticiosamente por los indios en los *taquíes*. El Sínodo de Piscobamba (1594) contenía medidas relativas a las reducciones de pueblos indígenas. Y los Sínodos de Lima de 1602 y 1604 reiteraban la prohibición de la chicha y la venta de guarapo a los indios (ver Vargas Ugarte, 1989, pp. 104-108, Lisson Chaves, 1943-1947, III, pp. 424-441). Sin embargo no faltaron críticas en la época por el elevado número de sinodales que hacían difícil su cumplimiento (Vargas Ugarte, 1953-1962, II, pp. 89-90). En 1613, el Sínodo convocado por Lobo Guerrero anuló todas las disposiciones tomadas en los sínodos toribianos, argumentando la misma razón (Sínodos, 1987, p. 43). Por desgracia, para el presente estudio no he podido consultar los materiales de los sínodos toribianos editados en Cuernavaca (CIDOC) en 1970.

algunos. Estos son puntos que merecen un análisis detallado que debemos dejar para otra oportunidad: algunos de estos problemas mantienen vigencia en la primera mitad del siglo XVII, y después.<sup>6</sup>

En lo que respecta al control del comportamiento de los curas doctrineros, podemos establecer algunas pautas. En primer lugar, Mogrovejo también en este asunto pondría especial atención en la visita pastoral como el medio más eficaz de control y familiarización con los problemas concretos de las doctrinas de indios. Es a partir de este conocimiento que se pretendía aplicar la legislación conciliar existente y se dictaron nuevas normas. A inicios del siglo XVII el arzobispo parece confiado en que su correcta aplicación es suficiente para enmendar cualquier desviación en el comportamiento de los curas:

Y en las visitas de este arzobispado se atiende a la observancia y castigo dello, y, bendito sea Dios, el clero está muy reformado y hay poco o nada que corregir acerca de lo susodicho, que no me ha dado poco contentamiento y si algunos excesos hubiere de aquí adelante, se acudirá al remedio de ellos como nuestro señor se sirva.<sup>7</sup>

Sin embargo, ¿fue así? Las severas, y en ocasiones durísimas críticas y amonestaciones por su condescendencia e incluso complicidad con los curas doctrineros, no exentas por cierto, de un claro tinte político, así como la actualidad que el problema de la idoneidad de los curas de indios tendría en el siguiente siglo parecen indicar lo contrario.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> El estudio clásico sobre Mogrovejo es el de Vargas Ugarte, 1989. Coello de la Rosa, por su parte, analiza algunos de los pleitos del arzobispo Mogrovejo con el cabildo, ver Coello de la Rosa, 2004, 2005, 2007.

<sup>7</sup> Carta al Rey del 30 de abril de 1602 en *Amigo del Clero*, 1907, p. 458. Las visitas pastorales de Toribio Mogrovejo han sido publicadas por Benito, 2006 (*Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo, 1593-1605*).

<sup>8</sup> Una muestra de estas críticas la tenemos en una Real Cédula dirigida a Mogrovejo en 1593: “de muchos clérigos de los que están en las doctrinas de indios en vuestro distrito, hay muchas quejas de muertes y malos tratamientos que cometen y hacen a los dichos indios, y fuerças a sus mugeres y hijas, y impusiciones y robos de sus haciendas, y aunque el virrey os lo remite para que los castigúis, no lo hacéis, sino algunas condenaciones de dinero aplicadas a vuestra voluntad, y dexáis a los delinquentes en las mismas doctrinas con que vuelven a reincidir en sus vicios y robos” (Angulo, D. y Urteaga H., 1926, IV, entrega II, p. 239). En este mismo sentido fue expedida otra cédula el 10 de febrero de 1601 en Valladolid (ver *Amigo de Clero*, 1907, XVI: p. 458). Como es sabido, las críticas fueron particularmente ásperas durante el gobierno de don García Hurtado de Mendoza, quien escribía en 1593 que Mogrovejo poco hacía para remediar los excesos de los curas: “poniendo los ojos en los que tienen dineros para sacarles algunos, y las personas de quien se ayuda... y elige por visitadores son moços sin letras ni experiencia... no ha de acudir a lo que es el servicio



## 2. El problema de la idolatría y el estado de la evangelización entre 1609 y 1622

### 2.1. Francisco de Ávila, el buen pastor

Se ha escrito bastante sobre el inicio oficial de las campañas y el rol de Francisco de Ávila (1573-1647) en ellas, el famoso Auto de Fe de 1609 de Lima y los antecedentes de estos hechos. No voy a repetirlos.<sup>9</sup> Algunos puntos, sin embargo no han recibido la suficiente atención, o han recibido un tratamiento inadecuado. La figura de Ávila es uno de ellos. El contexto del surgimiento de sus primeras denuncias, es otro. Su comprensión del problema de la religiosidad indígena, el tercero. Me detendré brevemente en estos temas.

En la documentación de inicios del siglo XVII existen numerosas referencias al descubrimiento de la idolatría en el arzobispado de Lima. Esas versiones difieren ligeramente unas de otras, pero todas señalan unánimemente al sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila como el personaje clave en dicho descubrimiento. No me voy a detener en la vida de Francisco de Ávila, su aporte a la cultura quechua y a la literatura e historia peruanas es innegable, y existen además tres estudios biográficos modernos. Bien es verdad que su vida y su obra merecerían una nueva y mejor biografía que tuviese en cuenta los documentos que conocemos recientemente y, sobre todo, que se acercase al hombre de una manera lo más libre de prejuicios.<sup>10</sup>

---

de vuestra magestad ni corrección... y castigo de sus clérigos" (Lisson Chaves 1943-47, IV, pp. 57-58. Ver también allí mismo pp. 170-173, 187-188).

<sup>9</sup> Ver las notas 1 y 3 de este capítulo.

<sup>10</sup> Ávila fue bastante conocido en su tiempo y sobre él se trata en numerosas obras de la época virreinal. La primera biografía moderna es la de José Toribio Polo, de 1906. Dos de las traducciones castellanas del manuscrito quechua incluyeron sendos estudios biográficos del religioso cuzqueño: Duviols, en 1966, acompañó a su estudio con una noticia bibliográfica bastante útil. La biografía de Antonio Acosta, de 1987b, se detiene mayormente en el juicio que pusieron los indios al doctrinero, acentuando el aspecto represivo y económico: se trata de una biografía que ha influido bastante en los estudios posteriores. Puig Tarrats (1990, p. 988), ha señalado, el primero, me parece, la necesidad de superar la simplificación que supone un tratamiento meramente económico de un personaje como Ávila, presentándolo como una persona empeñada en erradicar con la mera violencia las costumbres paganas, desligando su actuación del contexto socio-religioso de la época. Añadiría yo, además, centrando exclusivamente el análisis en la actividad extirpadora de Ávila y olvidando las otras facetas de su labor religiosa e intelectual, esta última de un valor todavía no ponderado. Alexandre Coello, en su artículo dedicado a Ávila en el *Diccionario Biográfico Español*, comete algunos errores groseros, como decir que "Los prebendados del cabildo catedralicio premiaron sus esfuerzos nombrándole doctrinero y luego vicario en las provincias de Huarochirí, Chaclla y Mama". Las doctrinas de indios eran proveídas por oposición y posterior nombramiento del virrey en virtud del Real Patronazgo; el Cabildo tenía poco que ver en estos asuntos. Los títulos de vicario de Ávila, además,

Entre las versiones sobre el inicio de la extirpación, la narración del propio Ávila ocupa un lugar destacado. El religioso escribió una apretada historia de los sucesos en la Prefación de su obra principal, el *Tratado de los Evangelios* (impresa en 1648).<sup>11</sup> Es este un libro de sermones en quechua y castellano. Que el *Tratado de los Evangelios* esté escrito según los cánones del género literario-didáctico del sermón explica el tratamiento que el autor da a los sucesos históricos. En su exposición, lo que importa no es tanto la exactitud de fechas y lugares cuanto la veracidad esencial de los hechos, que son tratados como *ejemplos*. Esto ha conducido a cierta confusión en la lectura de la Prefación porque se ha tratado de reconstruir la historia únicamente sobre la base del texto, sin la debida confrontación con otras fuentes. Me detendré en este punto.

Antonio Acosta dedicó algunas páginas a señalar que Ávila habría falsificado en la Prefación la fecha de los eventos, presuntamente con el fin de ocultar que su descubrimiento de la idolatría era posterior a un juicio que le pusieron los indios de su doctrina; en realidad ese “descubrimiento” de la idolatría no sería otra cosa que una venganza por el juicio. Recientemente, Duviols ha tratado de discutir con Acosta estos hechos.<sup>12</sup> El intercambio de opiniones entre estos dos estudiosos, desde luego, solo enriquecería las investigaciones. Empero, esta discusión planteada por el maestro francés es absurda pues fue el propio Duviols quien sugirió por primera vez que Ávila mentía.<sup>13</sup> Acosta no hizo otra cosa que seguir las indicaciones de Duviols, quien a la fecha, no parece haber entendido que fue él mismo quien creó todo este embrollo.

Cuando Duviols escribió su tesis, hacia 1971, nadie había estudiado los materiales del juicio de los indios contra Ávila, aunque, ciertamente, Toribio Polo había podido ver los papeles. Como Duviols no tenía otra fuente de qué echar mano para

---

los obtuvo todavía en vida del arzobispo Toribio de Mogrovejo, el segundo nombramiento de vicario, por ejemplo, data del 2 de junio de 1603; la doctrina de San Damián la obtuvo por oposición el 9 de agosto de 1597 según las normas del Patronazgo, la oposición la ganó al padre Baltasar de Espinoza (“Información de las letras, partes y méritos del doctor Francisco de Ávila”, AGI, Lima, 326). Ignoro cuál sea el sermonario en quechua compuesto por Ávila en 1613 que menciona Coello (en línea <http://dbe.rah.es/biografias/17855/francisco-de-avila>).

<sup>11</sup> Ver los datos completos del texto de Ávila en la bibliografía. La obra de Ávila constituye actualmente una rareza bibliográfica. La Prefación de los *Tratados* fue publicada de manera independiente en 1918 en la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. En la edición de 1648 los folios de la Prefación no están numerados, por comodidad para el lector citaré la edición de 1918.

<sup>12</sup> Ver Acosta, 1979, pp. 5 y ss.; Acosta, 1987b, pp. 585 y ss.; Duviols, 2003, pp. 60 y ss.

<sup>13</sup> “Aunque pretende que los indios de su parroquia iniciaron un proceso contra él como venganza por haber denunciado sus idolatrías, el examen de los datos parece probar que el orden de los acontecimientos fue inverso” (Duviols, 1977, p. 211; también antes en Duviols, 1966, p. 235).

explicar el origen de las campañas de extirpación del siglo xvii, gestadas por Ávila, recurrió al texto de la Prefación. Pero trató este texto como trataría un historiador una declaración judicial o un texto histórico sin advertir el hecho de que se hallaba ante una pieza literaria. Duviols tomó cierto párrafo de la Prefación en el que Ávila presentaba un ejemplo de cómo los indios eran capaces de ocultar sus ritos fingiendo indignación y lo relacionó con otra frase en la que el doctrinero mencionaba que “hasta el año de 1608” siempre había predicado contra la idolatría, aunque *in abstracto*. Duviols supuso que 1608 era el término *a quo* y que la anécdota de los indios indignados era inmediatamente posterior, y por lo tanto anterior a la fiesta de la Asunción, central en la narración del descubrimiento de la idolatría. Restando o sumando meses aquí y allá dedujo que el sermón de Ávila en Huarochirí había tenido lugar en agosto de 1608. Por lo tanto, Ávila había desplazado todos los hechos un año exacto, pues ya en 1971 se sabía que el proceso de los indios había tenido lugar el año de 1607.

Lo cierto es que la fecha de 1608 señalada por Ávila efectivamente es una fecha *a quo*, indica el momento en el cual el sacerdote ya no tenía duda ninguna respecto de la idolatría, el doctrinero la señalará en infinidad de lugares; sin embargo, tal fecha está relacionada no con la anécdota de los indios indignados, sino con la denuncia de la idolatría ante el visitador Baltasar de Padilla (mayo de 1608), producto ya de varios meses de investigaciones etnográficas en la doctrina. Pero este hecho es imposible de deducir únicamente de la Prefación. Ávila no tenía ninguna necesidad de fechar rigurosamente los hechos ya que le bastaba una exposición muy general y verosímil para que su historia fuese persuasiva, el juicio no tenía para él mucha importancia, excepto porque a partir de él dio inicio a las investigaciones y era necesario indicar el hito. Más aún, el religioso nunca ocultó que el juicio había sido primero y la investigación después. La confusión de las fechas no es una confusión de Ávila, sino de sus intérpretes modernos y de ellos es el problema del orden de los sucesos. El texto de la Prefación está construido como un sermón y como tal debe leerse; en él interesa el mensaje a transmitir no los detalles precisos, por eso ese texto no resiste un análisis histórico riguroso. Y sin embargo, es verídico.

Es posible mencionar varios ejemplos de este descuido por los hechos de Ávila, pondré aquí un par de ellos. Ávila sostiene en la Prefación que el principal capitulante y cacique del pueblo de Tuna era Cristóbal Llacshuarinca, quien se arrepintió de sus acusaciones al ser curado de una enfermedad por el sacerdote,

retractándose ante el visitador Padilla:<sup>14</sup> esto es falso, Llacsahuarinca era uno de los promotores de los capítulos, ciertamente, pero no era el cacique de Tuna, ni estuvo enfermo, ni se retractó ante el visitador. Ávila confunde a este personaje con don Martín Puiporocsi, señor de Tuna, efectivamente esencial en el desarrollo del juicio. Pero aunque el personaje esté equivocado, la esencia de los sucesos históricos no lo está, pues efectivamente don Martín Puiporocsi era uno de los principales y más respetados capitulantes, y a raíz de una enfermedad se retractó de todos los cargos.

Otro ejemplo digno de mención es el que cuenta Ávila, de que los indios lo habían acusado de deberles “vn millon, y docientos mill pesos de buen oro”. El predicador quería señalar con este ejemplo lo desorbitado de todo el proceso. El problema está en que en los papeles del juicio esa acusación con ese monto no existe... ¿mintió Ávila? Pues no. En el juicio figura un capítulo de los indios de Guamasica quienes afirmaban que Ávila les debía “un millon i onze mil y trecientos pegerreies” que le habían llevado religiosamente todos los viernes, vigiliyas y cuaresmas, sin haberles pagado ni un real. Los pejerreyes se convirtieron así en pesos de oro merced a la prestidigitación de la retórica, pues si de pescado iba el tema, resultaba, en vez de desorbitado, estrafulario el mencionar tan pedestre materia, y no era la Prefación una obra burlesca.<sup>15</sup>

Así pues, el texto de la Prefación por sí sólo no es suficiente para reconstruir los hechos o las fechas, justamente por su carácter literario. Hecha esta salvedad, el texto de la Prefación es de gran utilidad si se usa en conjunción con otros documentos. Por mi parte, he tenido la ocasión de relacionar los hechos tal como los narra Ávila con algunos otros documentos de la época, en especial con los papeles del juicio que le pusieron los indios y la conclusión a la que llegué es que en sus puntos esenciales esta narración es correcta.

Según Ávila, el descubrimiento de la idolatría de los indios de su doctrina tuvo lugar hacia mediados del año 1607.<sup>16</sup> Por esa época él era cura de la parroquia de San Damián, en la sierra de Lima. La parroquia o doctrina estaba constituida

<sup>14</sup> Ávila, “Prefación”, p. 65.

<sup>15</sup> Ávila, “Prefación”, p. 67; AAL, “Causa de capítulos contra Francisco de Ávila”, ff. 96 y 109.

<sup>16</sup> Mi interpretación de las fechas y datos de la Prefación, como señalé, difiere de la realizada por Duviols. La diferencia esencial es que yo relaciono el año de 1608 mencionado por Ávila en la Prefación, y en otros documentos, con la fecha *histórica* de la primera denuncia de la idolatría ante el visitador Padilla (mayo de 1608), no con la anécdota de los indios indignados que está expuesta en la narración en un tiempo impreciso (“Prefación”, p. 62: “los quales se juntaron *vn día*...”). Esto significa que la fiesta de la Asunción mencionada por Ávila en la Prefación es la de 1607, y la anécdota de los indios indignados, si acaso tuvo lugar, de fines de 1606.

por cinco pueblos.<sup>17</sup> La zona había sido inicialmente adoctrinada por los jesuitas durante un corto período —hacia 1577—, pero luego los pueblos pasaron a disposición del clero secular.

En el mes de agosto de ese año de 1607, en el vecino pueblo de Huarochirí se celebraba la fiesta católica de la Asunción. Era esta una fiesta de obligada celebración para los indios, según la legislación de los concilios y sínodos. Por lo tanto, en el lugar se había reunido una gran cantidad de feligreses de pueblos de alrededor y las autoridades de la zona, incluidos los caciques principales y el corregidor. Ávila cuenta en su texto que, camino a la celebración, se le acercó uno de los indios de su parroquia y le reveló que la gran mayoría de los indios reunidos, si bien fingían que estaban allí para la fiesta católica, en realidad aprovechaban para celebrar las fiestas de sus dos divinidades locales más importantes: Pariacaca y Chaupiñamoca. El nombre de este indio era Cristóbal Choquecasa, era hijo del anterior cacique del pueblo principal de la doctrina. Choquecasa pidió al sacerdote discreción, porque corría peligro de que los indios lo matasen si se enteraban de su delación.

El caso es que al día siguiente, en el sermón que antecedió a la fiesta, Ávila aprovechó para insertar un párrafo donde advertía de que estaba al tanto de todo. El sermón del cura disgustó profundamente a los indios. Al finalizar la fiesta, la principal sacerdotisa de los ídolos, reunida con los caciques, exigió que se echase de la doctrina al sacerdote. Un mes después, ya de regreso en su parroquia, Ávila recibió una carta del provisor del Arzobispado: los indios de su doctrina habían bajado a Lima a meterle un juicio por abusos económicos, faltas en su labor de sacerdote y delitos contra la moral. “Dióme cuydado ésto, escribe Ávila, porque totalmente no entendí, ni imaginé que era facción y conspiración”,<sup>18</sup> hasta que un indio del pueblo le dijo que las acusaciones tenían como motivo el sermón.

La singularidad de este proceso, frente a otros muchos de la época, es la acostumbrada cabezonería con que reaccionó Ávila a las acusaciones: como los indios lo capitulaban por atacar a los cultos paganos, pues decidió todavía con más ganas juntar toda la información que pudiese sobre las divinidades y creencias de la zona. Con un grupo de indios adictos a él formó un equipo de investigación que empezó a inquirir sobre las tradiciones locales. Con la guía que le brindaba esta información logró reunir una gran cantidad de objetos e ídolos que probaban que en la parroquia se seguían practicando ritos gentílicos.

---

<sup>17</sup> Cosme Bueno, en su *Descripción de las provincias*, menciona cuatro anexos para la doctrina de San Cosme y San Damián: San Francisco de Sunicancha, San Andrés de Tupicocha, Santiago de Tuna y Soquiacancha. En el juicio se menciona insistentemente los poblados de Santa Ana de Chaucarima y San Juan.

<sup>18</sup> Ávila, “Prefación”, p. 65.





Interior de la iglesia del pueblo de Santa María de Jesús de Huarochirí, en donde Ávila leyó su sermón contra la idolatría en 1607, ante los indios de ocho doctrinas y las autoridades civiles. Al centro la imagen de la Virgen de la Asunción. Escribió Ávila:

En este pueblo de Huarochirí, hazían fiesta a Pariaccacca y otros ídolos, representándolos con las figuras y imagines del Señor, de la Virgen, que estaban en la Iglesia y a Chisto Señor nuestro llamavan ellos con nombre de ídolo y lo mismo a la Virgen. (*Tratado de los evangelios*, Prefación, 1648)

Foto, el autor, 2011.

Unos meses después llegó a la doctrina el visitador juez comisionado, el racionero Baltasar de Padilla,<sup>19</sup> para investigar las quejas de los indios. Para ese entonces la defección de algunos de los capitulantes había ocasionado una cadena de retractaciones y poco quedaba de qué acusar al sacerdote, quien fue absuelto de los cargos. El visitador además recibió de Ávila las pruebas de la existencia de idolatrías en su doctrina. Históricamente, dado que el visitador era un representante del Cabildo eclesiástico en Sede Vacante, fue ésta la *primera denuncia oficial de idolatrías* del siglo XVII de que tengamos constancia. Corría el mes de mayo de 1608. En los meses posteriores Ávila continuó con sus pesquisas en la doctrina, hasta que el número de los hallazgos fue de tal magnitud que se hacía imposible seguir la labor solo: acudió entonces a los padres de la Compañía de Jesús. Ávila había sido alumno jesuita, por lo tanto contaba con que los padres acudirían a su llamado. Y así fue. Unos meses después llegó a Lima el nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo Guerrero. Ávila fue a Lima con varias carretas llenas de pruebas y un hechicero dispuesto a confesar. En una junta especial de autoridades, que se formó para analizar estas pruebas, se llegó a la conclusión de que el doctrinero decía la verdad y se hacía necesario seguir investigando si acontecía lo mismo también en otros lugares: se dio a Ávila el título especial de visitador para las idolatrías. Hasta aquí en líneas esenciales la versión del propio Ávila.

Es necesario señalar que ya en la época de Ávila se expresaron dudas respecto de lo que el sacerdote decía haber hallado. La carta anua de los jesuitas de 1610 informa que algunos curas de la zona de Huarochirí escribieron al virrey y arzobispo quejándose de que no existían tales idolatrías ni supersticiones.<sup>20</sup> Por su parte, el provisor del Arzobispado, don Pedro Muñiz Molina, sostenía que él y muchos creían que bien podía ser que alguna idolatría habría, pero desde luego no era tanta como se estaba diciendo. Además, antes de la llegada del nuevo arzobispo, Ávila

---

<sup>19</sup> En otro de sus “despistes” Ávila menciona al visitador Baltasar de Padilla como “canónigo penitenciario”, siendo así que hacia 1608 Padilla aún no había siquiera optado a esa canongía, cuyos edictos de vacancia no se pondrían sino tres años después de iniciado el juicio. El tema de la canongía de penitenciaría dio inicio a un largo contencioso que no se resolvería hasta 1617 y que enfrentó a Padilla y Ávila por ese puesto (“Carta de Lobo Guerrero al Rey, 10 de marzo de 1610”, AGI, Lima, 301; Bermúdez, *Anales*, p. 33). Ver también sobre el problema de la canongía de Penitenciaría: Despacho real al Arzobispo de Lima sobre la provisión de la Canongía de Penitenciaría, 1614, AGI, Lima, 571, L. 17, f. 164.

<sup>20</sup> “[...] se añadió otra no menor dificultad en su conversion de parte de sus curas [...] ellos mismos dieron parte a los señores Virrey, y Arçobispo de esto, diciendo que era levantar ruydo sin fundamento. Y que no avía tales supersticiones: y añadían muchas quexas sintiéndose de la inquisición, que el dotor Ávila hacía, con que se entivaron mucho los señores Virrey y Arçobispo” (Carta anua de 1610, ARSI). No sería la única denuncia de este tipo en los años siguientes.

se había dirigido al Cabildo eclesiástico —que en esa época estaba en Sede Vacante— solicitando permiso para investigar las idolatrías de los pueblos vecinos de su parroquia. En el Cabildo se discutió la petición, pero se rechazó, pues algunos prebendados sospechaban que la denuncia de la idolatría tenía como finalidad acallar las quejas de los indios y vengarse.<sup>21</sup>

Las dudas sobre el proceder de Ávila han encontrado eco hasta nuestros días y son la causa de una gran confusión respecto del personaje en los estudios contemporáneos.<sup>22</sup> Al estudioso de Ávila, Antonio Acosta, debemos la publicación de los memoriales de acusaciones o capítulos que los indios presentaron, además de la ya aludida biografía del religioso publicada en 1987, que en su mayor parte está dedicada al análisis del juicio de los indios contra el sacerdote. Como señalé arriba, Acosta consideró que Ávila había mentido al presentar su descubrimiento de la idolatría como anterior a la acusación de los indios. El cura pretendía con ello distraer la atención de los delitos que le imputaban. Según Acosta, estos delitos quedan probados. Es más, el juicio mismo fue una farsa, ya que los indios habían sido presionados para retractarse de sus cargos ante la vista gorda del juez visitador, que no hizo otra cosa que favorecer al sacerdote. En realidad, el juicio dejó al descubierto la confabulación de los eclesiásticos, quienes actuaban con espíritu corporativo defendiendo a los suyos en detrimento de los indios. La denuncia de la idolatría de Ávila no podía calificarse de descubrimiento pues no era secreto para nadie que los indios seguían practicando sus ritos, más aún, los propios sacerdotes

<sup>21</sup> Así, en 1613, Muñiz sostenía que: “ha entendido este testigo de los suso dichos [*los visitantes Ávila y Ramírez*] y de padres de la Compañía de Jesús que les han ayudado, que no hallan fee en los yndios generalmente de las prouinçias que han uissitado con grandes exssageraçiones / que todos en general son idólatras y les han hallado los hadoratorios e ydolos a quien beneraban e grande cantidad de yndios dogmatizadores saçerdotes dedicados para el culto de los dichos ydolos, que esto es lo que ha entendido este testigo, pero que si es tan general la ydolatria en los dichos yndios o no que jamás se a podido rresolver” (“Información de los seruiçios y partes del doctor Françisco de Áuila, 9 de nov. 1613”, AGI, Lima, 326). Aunque en su declaración Muñiz se expresa con exquisito cuidado, es posible ver detrás de sus ironías una postura crítica con la extirpación: fue quizás él quien estuvo detrás de la negativa del Cabildo eclesiástico a autorizar las visitas de idolatrías, y la mano que movió en 1609 la reanudación del juicio contra el doctrinero, cuya ambición parecía resultarle insoportable.

<sup>22</sup> El asunto ha llegado a tal punto, que se puede decir que existe una verdadera leyenda negra sobre Ávila. En un estudio del año 2000, Gerald Taylor pinta con colores sombríos la actividad del sacerdote: “no debemos olvidar los efectos de la campaña contra la idolatría realizada por Ávila, el clima de delación que suscitó, las enfermedades ‘milagrosas’ y generalmente mortales que afligieron a los que resistían a su celo... agudizado tal vez por su deseo de venganza...” (Taylor, 2000, p. 73). Taylor no duda en insinuar que Ávila mataba o envenenaba a las personas para obtener delaciones o sacar provecho (*ibid.*, p. 72). Esta manera grotesca de tratar las fuentes es algo ciertamente necesario de desterrar de la práctica histórica y constituye un pésimo ejemplo de parte de uno de los grandes maestros de los estudios andinos.



católicos favorecían la idolatría a cambio de que los indios les permitiesen libremente practicar sus negocios y granjerías. La paradójica conclusión de todo esto es que la Iglesia católica fomentaba la idolatría con la única finalidad de encubrir sus manejos económicos.<sup>23</sup>

El caso es que Acosta no parece haber leído de manera reposada los papeles del juicio de los indios contra el sacerdote. Es preciso señalar que de esos materiales se desprende claramente que desde el punto de vista procesal los distintos jueces, incluido el visitador y el fiscal actuaron correctamente y no hubo favoritismo alguno con el sacerdote, más bien lo contrario. Durante el juicio, Ávila fue rigurosamente examinado.

De otro lado, los papeles demuestran que los indios habían falsificado varias de las acusaciones, suplantando a testigos y acusadores, falsificando firmas y memoriales, presionando y coaccionando para obtener declaraciones.<sup>24</sup> Ni siquiera puede decirse que hayan sido las comunidades las que se quejaban del cura; en realidad, las acusaciones habían sido iniciativa de los caciques de uno de los pueblos de la doctrina, los de la guaranga de los Chaucarima, quienes habían presionado a los demás a querellarse: a pesar de la enorme cantidad de acusaciones, con dificultad se hallaron testigos dispuestos a declarar. Cuando uno de los principales acusadores, el cacique de Santiago de Tuna, en su lecho de muerte, declaró que había puesto “testimonio” a Ávila, es decir, había mentado, todas las demás acusaciones se

---

<sup>23</sup> Ver Acosta, 1979, 1982, 1987a, 1987b. En todos estos trabajos Acosta comete una serie de errores de bulto que sería largo tratar aquí, como afirmar que los indios no se retractaron en su totalidad sino “a medias”, cuando es evidente lo contrario a la luz de los papeles del juicio; que el juez Padilla fue nombrado a petición de Ávila quizás por ciertas simpatías; que fue parcial; que por tratarse de una visita no podía ser vista la causa en la doctrina; que los indios fueron visitados y presionados para retractarse; que el fiscal actuó negligentemente; que la jerarquía sabía de los desmanes de Ávila pero lo callaba, etc., etc. Muchas de estas aseveraciones nacen de la ignorancia de Acosta de las normas procesales. En el caso del juez Padilla, al haber una denuncia ante el juzgado eclesiástico, el provisor estaba obligado a nombrar un juez de comisión que fuese a recibir los testimonios en el lugar; lo que hizo Ávila fue solicitar que ese juez fuese Padilla, quien como visitador *ya se encontraba en la zona*: la razón para ello no es la supuesta amistad, *sino el costo* que significaba para el doctrinero pagar de su bolsillo la estancia de un juez de comisión.

<sup>24</sup> Se había suplantado a Juan Carhualluncu, fiscal del pueblo de Santa Ana: los indios le presentaron al defensor de naturales, Francisco de Avendaño, un indio por otro; la firma de don Martín Llaesarocsi o Chequiarocsi, principal del ayllu Guamasica, había sido falsificada y siete ítems de acusaciones fueron presentados sin la aprobación de los principales de esa comunidad. Existen otras firmas con el aspecto de haber sido falsificadas. Algunos testigos declararon haber ido por la doctrina recabando informaciones, otros reconocieron haber sido coaccionados por los principales caciques para presentar acusaciones (AAL, “Causa de capítulos contra Francisco de Ávila”, *pássim*).

derrumbaron como piezas de dominó.<sup>25</sup> Contrariamente a la tesis de que las retracciones de los indios fueron amañadas y parciales, el proceso demuestra que se desdijeron de sus acusaciones la práctica totalidad de las comunidades y testigos. Es más, no sólo se apartaron, sino que confesaron haber calumniado al sacerdote. Ninguna de las supuestas actividades económicas ilegales del doctrinero pudo ser probada.<sup>26</sup>

Esto no significa, desde luego, que esa actividad económica ilegal de Ávila no fuese posible. Pero significa que no podemos demostrarla partiendo solo de los materiales del juicio. Además, me parece bastante improbable, dada la situación de la parroquia de Ávila, sometida a constantes inspecciones o visitas: durante el período de 1597 a 1608 la doctrina fue visitada en siete ocasiones, tres de ellas por el propio arzobispo, Toribio de Mogrovejo. Ávila, por otra parte, era un hombre conocido, con una carrera prometedora, se movía en los círculos universitarios y contaba con simpatías entre las autoridades eclesiásticas y civiles: aunque ciudad de Corte, Lima era, en muchos aspectos, una aldea pequeña y chismosa, como para poder esconder mucho tiempo una actividad de este tipo.<sup>27</sup> Y por contra, todos los informes contemporáneos hablan favorablemente del doctrinero en

---

<sup>25</sup> No deberíamos, quizás, subestimar la importancia de una confesión hecha al sacerdote en el lecho de muerte del enfermo, en este caso la de don Martín Puiporocsi, cacique de Tuna. Deben verse distintas las cosas ante la perspectiva del fin de una persona. Y más, cuando el sacerdote, en pleno siglo XVII, se encarga de pintar con vivos colores los tormentos del infierno, tal como se recomendaba en el *Confessionario para los curas de indios* del III Concilio limense. Y como probablemente haya hecho el padre Andrés Terrazas con el cacique enfermo: durante la confesión el sacerdote podía incluir preguntas precisas como: “¿Has murmurado del Padre o del Cacique o de otros diciendo mal de sus cosas? [...] ¿Has levantado o hecho que levanten algún testimonio a algún padre para hecharle de la doctrina? Y, ¿qué daño rescibió por tu causa? (*Confessionario*, ff. 14, 17).

<sup>26</sup> El fiscal eclesiástico, Francisco de los Ríos, trató desde el 9 de septiembre de 1609 de reavivar el proceso contra Ávila a pesar de que los indios habían desistido, autoinculpándose de calumnia. No está totalmente clara la razón de este empeño. Quizás como sugería Acosta por presiones de enemigos de Ávila que buscaban detenerlo (1987b, p. 586) o bien porque estaba obligado por su cargo, el caso es que Francisco de los Ríos era un fiscal experimentado y el provisor en ese momento era nada menos que Feliciano de Vega, el ilustre jurista criollo, condiscípulo de Ávila en la Universidad. El juicio se reanudó. Sin embargo, el tesón del fiscal no sirvió de mucho. No pudo encontrar ni un sólo testigo nuevo que formulase acusaciones, ni en la doctrina, ni en Lima, en donde pudo entrevistar personalmente a tres de los principales instigadores del pleito, quienes ante él negaron las acusaciones y confesaron la calumnia (declaraciones de Cristoval Llacxaguaringa, don Diego Sacxayauri y Hernando Apomaita Ynga en AAL, Causa de capítulos contra Francisco de Ávila, ff. 136-137).

<sup>27</sup> Fray Diego de Ocaña, quien estuvo en la ciudad en 1599, señala que no obstante la nobleza y riqueza de la gente, los conventos, los colegios, las iglesias y las letras de Lima “en sólo esto parece Corte esta ciudad, que en lo demás es como una aldea, en lo que es saberse cosas muy menudas que pasan en una calle, dentro de una hora se sabe por toda la ciudad” (Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, p. 150).

las relaciones oficiales que se enviaban al Consejo de Indias y en las cuales los dichos de los testigos quedaban fijados ante notario. Es de suponer que pocas personas se animarían a declarar a su favor en caso de que se dudase de su limpieza.

En realidad, lo único que demuestra el juicio de manera fehaciente es que una facción de la doctrina quería echar a Ávila de San Damián, y que esa facción estaba capitaneada por los indios de uno de los pueblos en concreto, entre cuyos caciques estaban los principales capitulantes y testigos. Todos estos hechos contradicen la versión de un Ávila vengativo que utiliza la idolatría para descalificar a sus acusadores, pues lo que muestra el juicio es justamente lo contrario: a un sacerdote que es calumniado por una parte de su feligresía. A la vista de esto ya no parece tan inverosímil la versión que Ávila presentó en la Prefación de que los indios le habían puesto el juicio molestos por sus prédicas contra la idolatría. Entre otras cosas porque no fue Ávila el único que sostenía esto en la época. Es sintomática la versión de los jesuitas, quienes estuvieron en San Damián poco tiempo después de los sucesos relatados. Según la versión de los padres, expresada en la carta anua de 1609, por lo tanto un documento oficial de la Compañía, los sucesos habían transcurrido más o menos como los narraba Ávila: es decir, los indios empezaron a perseguir al sacerdote como represalia por sus actividades contra la idolatría.<sup>28</sup>

### 2.1.1. *Cristóbal Choquecasa*

Un aspecto que resta aún por estudiar y que en el futuro permitirá profundizar en estos temas es la actuación del indio Cristóbal Choquecasa, el delator de los ritos durante la fiesta de la Asunción que mencioné arriba. Choquecasa es, efectivamente, un personaje histórico: hijo del cacique de San Damián, a la fecha del proceso contra Ávila se desempeñaba como escribano, lo cual le daba probablemente acceso a las cajas de comunidad y lo ponía en una situación expectante respecto de los movimientos políticos o económicos de la zona.<sup>29</sup> De otro lado, Choquecasa era un

---

<sup>28</sup> “Y como sabe muy su lengua, y les predica con zelo por discurso de xp.o / fue descubriendo entre ellos algunos rastros de idolatría, los quales luego procuraua extirpar haciendo dilig.te / enquisiccion, y aunq. por esto los indios le començaron a perseguir, y leuantar testimonios, como suelen, perseueró” (Carta anua de 1609 en Polia Meconi, 1999, p. 267).

<sup>29</sup> El personaje y su actuación en los eventos han sido objeto de la atención de varios investigadores: Acosta, 1987b; Salomon, 1990, 2003; Estenssoro, 2003, pp. 316 y ss.; León Llerena, 2007; Durston, 2007; Puente Luna, 2015. Sobre el tema de las cajas de comunidad, Escobedo Mansilla, 1979, 1997. La

converso, parece haber sido educado en la escuela rural a cargo de los sacerdotes de San Damián desde su niñez; pero esa niñez aparece marcada por la idolatría de su padre; él mismo confesó haber participado en los cultos gentílicos del pueblo, para luego arrepentirse. Es un personaje que aparece como principal protagonista de dos capítulos del manuscrito quechua de Huarochirí, en donde sostiene una lucha onírica con una divinidad local a la cual teme, pero logra conjurar con oraciones aprendidas del catecismo.

A mi ver, lo que el manuscrito de Huarochirí narra acerca de este personaje es en realidad la historia de una *crisis espiritual*. La solución de la crisis le permite al indio no sólo aclarar sus conceptos respecto de Dios y las divinidades locales, sino que además le sirve como punto de partida para su acción proselitista católica, y tal vez también política, en su lucha por el poder cacical con otros sectores indígenas de la zona. Choquecasa actúa también como catalizador de un conflicto religioso, y quizás social, latente dentro de las comunidades.

El manuscrito quechua de Huarochirí relata dos episodios de esta crisis espiritual.<sup>30</sup> En el primero, que transcurre en la vida real y vigilia, Choquecasa es perseguido por la divinidad (huaca) al principio en forma de un resplandor, y después como una sombra siniestra y un temblor de tierra.<sup>31</sup> Las circunstancias en que esto

---

atención se ha centrado en dilucidar la cuestión de si Choquecasa fue el autor del manuscrito quechua. No me ocuparé ahora de este tema, creo que hay razones para atribuir a Choquecasa si no la autoría, seguramente sí su participación directa en la edición del manuscrito. Pero autor o no, si no lo fue, pudo serlo. La participación de Choquecasa en las visitas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo por Ávila es esencial. La interpretación que presento aquí se aparta de las consideraciones que sobre el personaje y el significado de sus sueños han realizado Estenssoro y Salomon. No es este el lugar para discutirlos. Las consideraciones de Estenssoro son deleznales. La iglesia católica no buscó fundar un catolicismo para españoles y otro para indios con la finalidad de crear idólatras, como sostiene el autor. De mayor interés es el análisis mítico del sueño a partir de los propios elementos presentes en el manuscrito quechua, como el que intentó realizar Salomon pero sin mayor acopio de la literatura etnográfica de la época de los sucesos; me parece que es necesario prestar atención a los otros elementos culturales y simbólicos a que tuvo acceso el personaje en el propio siglo XVII. La línea que propone Puente Luna, netamente histórica, de fundamentar documentalmente los hallazgos me parece prometedora, ver Puente Luna, 2015; Puente Luna y Honores, 2016; Martínez Céspedes ha publicado varios documentos inéditos sobre Choquecasa y Ávila, Martínez Céspedes, 2013, 2016.

<sup>30</sup> La historia de la lucha de Choquecasa con la divinidad está narrada en los capítulos 20 y 21 el manuscrito quechua, *Runa yn° ñiscap Machoncuna ñaupapacha...*, del año 1608, que se guarda en la Biblioteca Nacional de España, Ms 3169, ff. 64-114. Ver la traducción al castellano de Taylor, 1987a, pp. 292-326.

<sup>31</sup> El motivo del temblor, ante la presencia de la divinidad, también está presente en la literatura misionera de la época y no es exclusiva de la narración de Choquecasa: ejemplo de ello es el folio 393 de la anua de 1618, en donde se narra cómo la divinidad vaticina, por medio de una hechicera en trance, una peste. Los síntomas del trance tienen elementos en común con los de Choquecasa: sudor, sueños, temblor de la casa. En este caso la vieja hechicera se durmió y dormida empezó a sudar y a hablar entre sueños, en tanto

sucede nos aclaran muchas cosas: el indio está en amores con la hija del sacerdote de la huaca y, voluntariamente, entra a profanar lo que había sido el adoratorio (entra *a orinar* a la caseta en que estaba el adoratorio, ya abandonado). La cancha o patio en que transcurren los hechos es el mismo en que se halló por vez primera a Llocllayhuancupa,<sup>32</sup> es decir, participa de su sacralidad. El manuscrito sugiere que Choquecasa mismo, en algún momento de su mocedad, habría servido al ídolo. El indio quiere renegar, pues, de su antigua creencia profanándola, ensuciándola: la figura parece expresada de manera clara.<sup>33</sup> Pero el poder de la divinidad pagana se manifiesta para castigarlo. Desesperado, Choquecasa recurre a su nueva fe cristiana, reza, recita todo el catecismo, *llorando y sudando* implora a gritos en latín a la Virgen y sólo entonces Llocllayhuancupa convertido en lechuza sale huyendo. Los hechos son dramáticos. Las palabras escogidas sintomáticas de una crisis de fe. El indio interpreta esto como una victoria. Sus creencias cristianas han conjurado el peligro y las oraciones han demostrado el poder superior de Cristo.

---

temblaba la casa. Los indios presentes oyeron una voz que les vaticinaba la peste. La pregunta es si no está trasladando Choquecasa elementos de su experiencia como adivino o chamán a su supuesta experiencia onírica de reafirmación de su cristiandad. Con lo cual tendríamos una cristiandad construida con ladrillos paganos. Creo que no sería de extrañar, ver Carta anua del año 1618, AHM, Jesuitas, 9/3702, f. 393.

<sup>32</sup> Según el manuscrito quechua la huaca Llocllayhuancupa fue hallada casualmente por una mujer en una cancha o descampado; luego de consultar con los adivinos se determinó que la huaca era hijo del dios Pachacamac y había llegado a San Damián para proteger a sus habitantes. Ávila sostiene que la huaca era una piel de oso (Taylor, 1987, pp. 293-295; Ávila, "Prefación", p. 67).

<sup>33</sup> Juan Polo Ondegardo, en la "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad", publicada en 1585, narra los agüeros y abusiones de los indios y entre ellos varios elementos de la lucha real y onírica de Choquecasa: cuando ven serpientes los indios las consideran de mal agüero y orinan sobre ellas después de haberlas matado; cuando oyen cantar lechuzas, búhos, buitres o gallinazos o aullar perros lo consideran pronóstico de muerte para sí, sus hijos o sus vecinos y en especial para aquellos en cuya casa cantan o aúllan. Cuando ven eclipses o "resplandor en el aire" tratan de hacer ruido y aporrear a los perros. El resplandor en el aire era un elemento de mal agüero y de hecho casi todos los elementos que describe el sueño de Choquecasa lo son. De ahí el temor que declara y la crisis que experimenta. Señala Polo, también, que los adivinos que daban noticias sobre hechos por venir o lejanos, para realizar su adivinación solían encerrarse: "se meten en vna casa cerrada por de dentro, y se emborran hasta perder el juyzio, y después a cabo de vn día dizen lo que se les pregunta". En general parece que gritar era una especie de conjuro para este tipo de mal agüeros, como hace Choquecasa llamando a la Virgen y a los santos, ver Polo Ondegardo, "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad", ed. 1906a, pp. 199 y ss., p. 220. De otro lado, en las reprensiones para idólatras y supersticiosos los padres del III Concilio limense señalaron la impotencia de las huacas, subrayando justamente el acto de *pisar* al ídolo: "¿no ven como los padres pisan y deshacen las huacas y no pasa nada, si las huacas son algo ¿por qué no se defienden de los viracochas? (*Confessionario*, 1585, f. 25). Esta reprensión conciliar guarda directa relación con la manera en que Choquecasa vence a la huaca. Y de hecho, la pregunta retórica de los padres, parece casi copiada textualmente por Choquecasa al dirigirse a Llocllayhuancupa pidiéndole que le demuestre que es capaz de vencer a Cristo.

La victoria, sin embargo, no es completa: el episodio le ha ayudado a entender que el poder de Dios es superior al de la huaca, pero no le aclara por qué ha sentido miedo. En el fondo Choquecasa sabe que su cristianismo no es perfecto, pues cree aún en el poder del ídolo, pero ignora en qué consiste exactamente o qué abarca este poder.

La experiencia onírica viene a solucionar este conflicto y estas interrogantes. El punto central del sueño del indio es su enfrentamiento directo con la huaca: su diálogo —o mejor decir monólogo— con la divinidad. Cuando se ve ante él, Choquecasa no lo conjura con oraciones o cruces, ni reza, ni dice plegarias: se dirige a la divinidad y la interpela con la duda que lo atormenta: ¡"Dime tú ahora, 'Él [*Cristo*] no es Dios; soy yo quien hace todo', así podré entonces venerarte"!<sup>34</sup> Pero la huaca calla. Su silencio es un reconocimiento de la inferioridad de su poder ante Cristo. Llocllayhuancupa no es un Dios creador equiparable a Cristo, es sencillamente *un demonio*, un ser maligno, rodeado a su vez de otros demonios como él, creados todos por Dios y supeditados a él. Llocllayhuancupa no merece por lo tanto ser adorado: "¿Mira, no eres tú el demonio? ¿Serías tú capaz de vencer a mi señor Jesucristo en quien yo creo?".<sup>35</sup> Choquecasa ha logrado por fin poner en armonía sus creencias con sus miedos. Se puede temer al demonio o los demonios, pero esto ya es parte de un verdadero cristianismo. Llocllayhuancupa y las huacas, entonces, no son dioses, son sólo demonios malignos. La coexistencia de los dioses ha acabado. En esto consiste su victoria ante Llocllayhuancupa. Y también ante las demás divinidades locales; en lo sucesivo irá venciendo del mismo modo, "demonizando" a los otros ídolos.

Estas victorias le permiten hacer proselitismo: cuenta sus experiencias; una parte de la comunidad lo sigue, otros dudan. A los que dudan los amenaza "con decirselo al padre".<sup>36</sup> El manuscrito quechua atestigua la gran actividad que el indio debe haber llevado a cabo, al punto que el texto coloca su lucha contra las huacas en el mismo grado de importancia que la actividad extirpadora de Ávila, ya que si Choquecasa "no hubiese vuelto a Dios con un corazón sincero diciéndoles que este [*Llocllayhuancupa*] era el demonio, es posible que hubieran seguido con sus costumbres".<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Taylor, 1987, p. 323.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> Taylor, 1987, p. 311.

<sup>37</sup> Taylor, 1987, p. 303.



La actividad de Choquecasa debe haber creado una violenta fractura en la comunidad, que se traduce en el hecho de que al hacer sus denuncias el indio decía temer por su vida.<sup>38</sup> Es decir, que el enfrentamiento no era pacífico ni mucho menos y debe haber trastocado los intereses de grupos locales.

Así pues, Choquecasa encabezaba una facción de indios conversos que se dedicaban a hacer proselitismo cristiano en distintos pueblos de la parroquia, espiando a aquellos que realizaban ritos tradicionales, hostigándolos y amenazando con delatarlos:

Desde esa época hasta hoy [*Don Cristóbal*] continuó venciendo a los demás huacas, de la misma manera, en sus sueños... Y la gente lo seguía diciendo que estos eran demonios.<sup>39</sup>

Es de suponer que al celo católico se uniesen intereses económicos, políticos o étnicos. La delación de Choquecasa en vísperas de la fiesta de la Asunción de Huarochirí habría tenido entonces la finalidad de involucrar a Ávila en su lucha particular. Si esto es así, significa que la idolatría de los indios del arzobispado de Lima fue denunciada y expuesta por los propios indios. Ávila fue sólo el vehículo. Y la extirpación de la idolatría fue solicitada y anhelada por un grupo de indios que buscaba prevalecer sobre otros. Esto, por lo demás, no es una rareza en el contexto de los juicios de idolatrías del siglo XVII; en lo sucesivo, en muchas ocasiones, el argumento idolátrico fue utilizado por unos caciques contra otros.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Ávila, “Prefación”, p. 63. Es muy ilustrativo este pasaje del manuscrito quechua: “Algunos quizás estaban de acuerdo [*con lo que decía Choquecasa*], los demás que seguían venerando a ese demonio quedaron mudos” (Taylor, 1987, p. 313).

<sup>39</sup> Taylor, 1987, p. 325.

<sup>40</sup> Existen múltiples ejemplos en los papeles del Archivo Arzobispal de Lima, entre los documentos publicados ver el pleito de don Cristóbal Yacopoma, gobernador del pueblo de Cochas, corregimiento de Cajatambo contra don Rodrigo Flores Caxamalqui (en García Cabrera, 1994, pp. 171-347). En esta línea para la zona de Jauja, De la Puente Luna ha analizado los conflictos entre caciques en la zona y la idolatría y hechicería como argumentos en la lucha por el poder entre los propios indios, ver Puente Luna, 2007.



Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): “hichezero de sueño / hichezero de fuego / hichezero que chupa / hicheseros falsos” /, f. 279 [281].

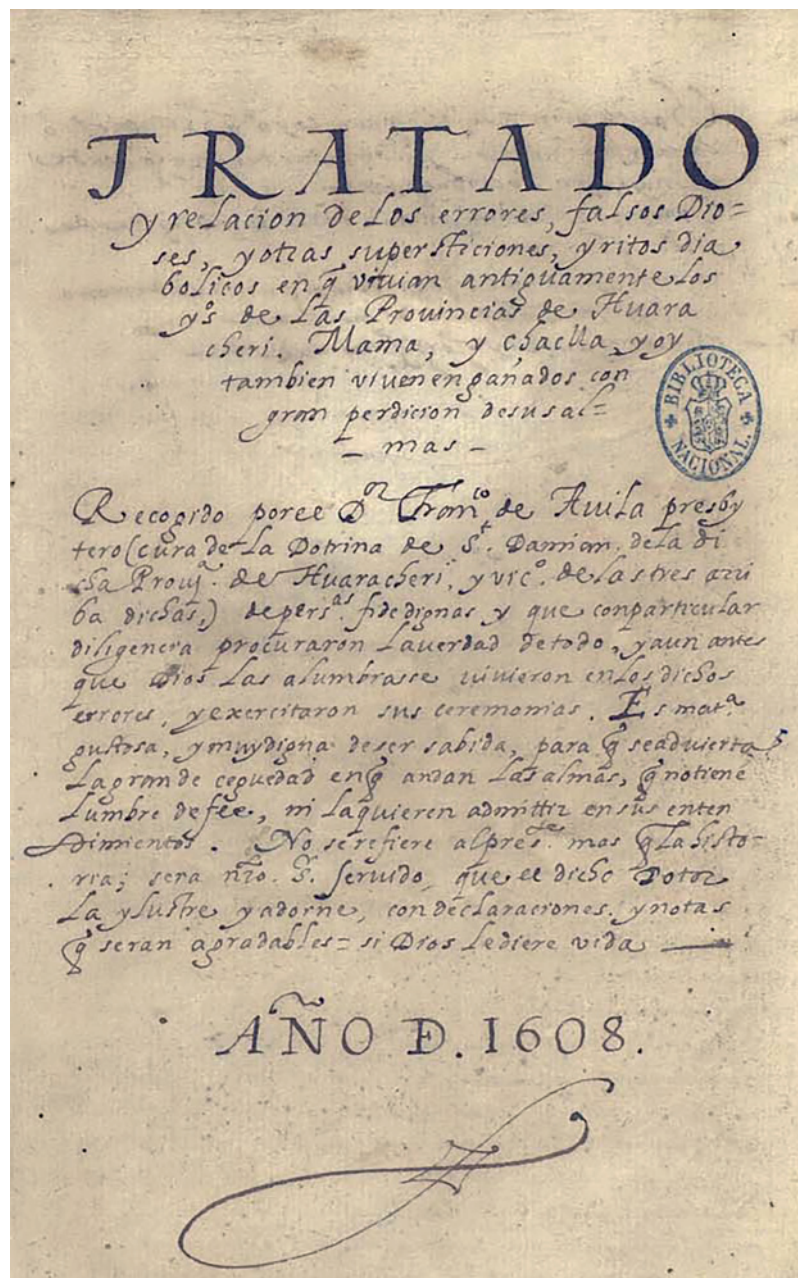
Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4°), en línea:

<<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/281/es/text/?open=idp316144&imagesize=XL>>

¿Fue Choquecasa un hechicero de sueño?

Arriaga da el nombre del especialista en sueños: “Moscoc es adivino por sueños; llega una persona a preguntalle si sanará, o morirá, o si parecerá un caballo que se le perdió, etc. Y si es varón el que le consulta, le pide la huaraca de la cabeza, o la chuspa, o manta, u otra cosa de su vestido, y si es mujer le pide el chumbi, que es la faja o cosa semejante, y las lleva a su casa y duerme sobre ello, y conforme a lo que sueña así responde. Y si les consultan para amores les piden los cabellos o ropa de la persona de quien han de adivinar” (Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, 1621, Cap. III, p. 18).





Primer folio del *Tratado y relación de los errores y falsos dioses...* de Ávila (año 1608, BNE, Ms. 3169) sobre los mitos de Huarochirí. No se trata exactamente de una traducción del manuscrito quechua en que está basado, sino de una recreación literaria al nivel de las más grandes obras de las letras áureas castellanas. Compárese esta extraña coincidencia:

a lo qual el Cuniraya agradeciendo [al cóndor] la buena nueva que le dio, respondió bendiziéndole y diziendo: tú viviras siempre y yo te doy facultad y poder para que puedas andar a tu alvedrio y gusto por todas partes, correr las punas, atravesar los valles, escudriñar las quebradas, andar donde no seas inquietado. (Ávila, *Tratado de los errores...*, 1608)

apenas me habían dicho los pastores ‘¡al lobo, Barcino!’ , cuando acudía, primero que los otros perros, a la parte que me señalaban que estaba el lobo: corría los valles, escudriñaba los montes, desentrañaba las selvas, saltaba barrancos, cruzaba caminos, y a la mañana volvía al hato, sin haber hallado lobo ni rastro dél (Miguel de Cervantes, *Novela, y coloquio, que pasó entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de la Resurrección*, 1613).





Arriba, perspectiva del pueblo de San Damián, doctrina de Ávila. Abajo, portada de la iglesia e interior de la misma durante las fiestas patronales. Foto, el autor, 2011.





Arriba, perspectiva del pueblo de Tuna. Abajo, portada de la iglesia. En Tuna se hizo la primera denuncia oficial de la idolatría del siglo xvii. Foto: el autor, 2011.

## 2.2. Lobo Guerrero, prelado reformista

Los hallazgos y denuncias de Ávila y la situación de su doctrina tienen su importancia en la génesis de la política extirpadora por cuanto evidencian la existencia de un problema, pero la solución a ese problema y la implementación de aquella política sólo podían corresponder a las altas autoridades eclesiásticas y civiles, en particular al prelado. La nueva política evangelizadora del Arzobispado fue gestada y dirigida por el nuevo arzobispo, quien justamente tomó posesión de su gobierno por esta época. Los hechos de San Damián se resuelven cuando Bartolomé Lobo Guerrero estaba ya de camino a su nueva sede arzobispal, los actores involucrados lo sabían y esto fue determinante para el futuro de la extirpación.

En una de las varias probanzas de méritos que Ávila presentó ante el Consejo de Indias por estos años existe un documento que prueba que en agosto de 1609 el doctrinero recibió su primera autorización para investigar los cultos idolátricos en la zona de su vicaría. La fecha es importante, porque el nuevo arzobispo *aún no había llegado a la capital*, es decir, la primera autorización para las investigaciones idolátricas la dio el arzobispo sin haber visto siquiera las pruebas que el doctrinero poseía. Esto demuestra que Lobo Guerrero ya venía bastante predispuesto a creer que la idolatría existía y que las demostraciones que el doctrinero le hizo en los meses siguientes solamente fueron una confirmación de algo que él ya se podía temer. Las pruebas presentadas por Ávila en Lima a fines de 1609 y el famoso Auto de Fe en realidad iban dirigidas a los otros sectores de la Iglesia y el estado virreinal, no al prelado.<sup>41</sup>

Tradicionalmente se ha analizado la actuación del arzobispo Lobo Guerrero a partir de su experiencia peruana. Pero la verdad es que no se puede entender su gobierno sin echar una mirada a su actuación previa en el arzobispado de Santa Fe,

---

<sup>41</sup> Título del 19 de agosto de 1609, “Información de las letras, partes y méritos del doctor Francisco de Ávila”, AGI, Lima, 326. Este título demuestra que la primera comisión oficial que Ávila recibió para visitar las idolatrías de su vicaría no fue de marzo de 1610, como se ha venido sosteniendo, fecha que en realidad se debe a otra de las acostumbradas “inexactitudes” del visitador (“Prefación”, p. 76). Indudablemente la comisión de agosto de 1609 tenía como finalidad apuntalar las pruebas para que el prelado pudiese presentarlas al virrey y las autoridades en Lima. El, o mejor decir, los títulos de 1610, sólo dan carácter oficial y político a la comisión de 1609. La comisión de este último año autorizaba a Ávila para visitar la idolatría en “Guarocho, Chaclla y Mama” y fue otorgada por Mateo González de Paz, gobernador del arzobispado en nombre de Lobo Guerrero. Se deja constancia de que Ávila ya había presentado en Lima, ante González de Paz “grande suma de ydolos y escritos auténticos”. ¿Esos escritos “auténticos” serían, acaso, papeles en quechua o castellano sobre los mitos, borradores del manuscrito quechua?



en Colombia.<sup>42</sup> Tampoco sin comprender el carácter del personaje: Lobo Guerrero es un arzobispo absolutamente fiel a las disposiciones tridentinas, o como decía Paulino Castañeda, un arzobispo dispuesto a reformar todo lo reformable:<sup>43</sup> bajo esta luz es necesario entender sus ataques a las órdenes religiosas por el control de las parroquias de indios, su absoluta fe en los jesuitas, el afán por el control de la fe y las normas de la vida cristiana, el control del clero, su confianza en la predicación y la enseñanza. La extirpación de la idolatría no es más que un aspecto importante de esta política, nacida de la constatación de que existía un problema de evangelización y que el núcleo de ese problema era la falta de doctrina en las parroquias de indios.

Del período del gobierno de Lobo en Colombia me interesa señalar algunos aspectos:

Primero, Lobo Guerrero realizó actividades contra la idolatría en Santa Fe: a los pocos meses de llegado a la ciudad, en 1599, partió en una visita pastoral una de cuyas finalidades era averiguar si existía la idolatría en los pueblos aledaños y constatar el estado de la evangelización. La visita pastoral se convirtió en visita de idolatrías: en pocos meses fueron hallados más de 13.000 ídolos. La cifra sólo es equiparable a los momentos más intensos de la represión idolátrica en Lima.

Segundo, por medio de los jesuitas hizo llegar un informe al Consejo de Indias en donde señalaba que la falta de doctrina tenía como causa la baja calidad del clero, sobre todo de los frailes y el desconocimiento absoluto de las lenguas indígenas. Este informe tuvo como resultado una cédula real en 1604 que autorizaba al prelado a examinar en el conocimiento de la lengua a todos los doctrineros del arzobispado; aquellos que no la supiesen debían ser removidos de sus cargos. El arzobispo sometió a examen preferentemente a los frailes y quitó veinte parroquias de indios a dominicos y franciscanos.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Duviols, en su último libro sobre Cajatambo, acuñó la acertada expresión “Nueva Granada, campo de pruebas de la Nueva Extirpación”, aunque por desgracia no profundizó más allá de citar la obra de Egaña, *La historia de la iglesia en la América española* (Duviols, 2003, p. 70). Sea como fuere, estudiar la actuación de Lobo Guerrero en Colombia desde la óptica de la historia peruana es una tarea urgente. Pueden quizás servir de inicio las obras del padre Pacheco (1955, 1959), la correspondencia del arzobispo con el Rey publicada por Mantilla (1996) y el trabajo de Castañeda Delgado (1976). También son bastante interesantes Mercado (1957) y Zamora (1930).

<sup>43</sup> Castañeda Delgado, 1976, p. 59.

<sup>44</sup> Es interesante la crónica de Alonso de Zamora, quien expresa el sentir de los dominicos novogranadinos ante las embestidas de Lobo Guerrero: para el dominico, el arzobispo sólo “desseaba algún resquicio para acomodar á sus clérigos”, por ello nombró lenguaraces para examinadores pero no quiso incluir entre estos a los que tenían en sus conventos los dominicos y franciscanos “con varios pretextos”, lo que apoyó el presidente Juan de Borja; según Zamora, el arzobispo quitó a los franciscos en la jurisdicción de Santa Fe

Tercero, en el sínodo diocesano de 1606 de Bogotá se estipularon medidas concretas contra la idolatría: en particular, se conminaba a los caciques a que declarasen los ídolos de sus pueblos bajo la amenaza de perder el cacicazgo, y se señalaba la necesidad de crear una cárcel para hechiceros en Santa Fe.<sup>45</sup>

Y finalmente, Lobo Guerrero manifestó desde el primer momento su absoluta cercanía y confianza en los jesuitas. En 1606, en compañía de Juan de Borja, presidente de la Audiencia, envió una carta al Rey proponiendo como solución a los problemas pastorales de Nueva Granada el envío de la mayor cantidad posible de jesuitas, un mínimo de treinta: los padres debían hacerse cargo de quince doctrinas de indios, organizarlas, aprender las lenguas y, cuando las parroquias estuviesen preparadas, devolverlas a sus propietarios, regulares o seculares. Hecho lo cual debían tomar otras y así sucesivamente hasta reorganizar completamente el arzobispado. Los sacerdotes que se hiciesen cargo de las doctrinas reorganizadas —o reformadas— debían ser preferentemente egresados del seminario de San Bartolomé, institución entregada a la dirección de la Compañía. Se proponía también la creación de un colegio para los hijos de caciques, que estaría a cargo de los jesuitas.<sup>46</sup> En pocas palabras, el proyecto del arzobispo Lobo Guerrero significaba entregar a la Compañía de Jesús la supervisión y reorganización del sistema evangelizador novogranadino en su integridad, como la medida más eficaz para la lucha contra las idolatrías y los defectos de la evangelización. El proyecto no

---

dos pueblos, a los dominicos tres pueblos; en Tunja quitó a los franciscos nueve pueblos, a los dominicos dos; en Pamplona dos más a los dominicos (Zamora, *Historia de la provincia del Nuevo Reino*, p. 340). Para el caso del Perú, el tema de las doctrinas de indios poseídas por las órdenes religiosas llevaría a Lobo Guerrero a un largo enfrentamiento con estas, con papeles ventilados en el Consejo de Indias. Si bien este asunto tiene importancia en la historia de las campañas de extirpación en el arzobispado de Lima no es decisivo para el surgimiento de las mismas ni para las principales conclusiones acerca del estado espiritual de los indios a que llegó el prelado, dado que las críticas iban dirigidas a ambos cleros. Más que creer que este conflicto con las órdenes es causa de la extirpación, como sugería Duviols en 1971, parece ser al revés, las visitas de extirpación sacaron a la luz el miserable estado de algunas doctrinas de religiosos y esto, sumado a la necesidad de colocar a sus clérigos y otras causas, llevaron al conflicto. La posesión de doctrinas de parte del clero regular era un obstáculo para los planes de reforma del prelado; una vez ya en marcha la extirpación, algunas órdenes trataron de obstaculizar las visitas, como fue el caso de Avila quien fue objeto de los ataques de los frailes en Yauyos cuando intentó inspeccionar la zona, cosa que el prelado no olvidaría, y muestra de lo cual es la correspondencia e incluso la causa de capítulos enviada a España en 1619. Ver AGI, Lima, 301, hay allí una larga correspondencia sobre este conflicto. No me ocupo por lo tanto de este problema aquí, pues ameritaría un estudio especial.

<sup>45</sup> Ver *Constituciones sinodales* del Sínodo de Santafé, Nueva Granada, 1606.

<sup>46</sup> “Carta conjunta de Lobo Guerrero, el Presidente Juan de Borja y el visitador Villavicencio al Rey”, Santafé, 7 de agosto de 1606. La carta está en AGI, Santa Fe, 226 y ha sido publicada en Mantilla, 1996, pp. 206-209. El contenido ya había sido comentado por el padre Pacheco, 1959, p. 308.

prosperó, sobre todo por la oposición del Consejo de Indias, que no aprobó que se pasase por encima de los derechos de los doctrineros. Sea como fuere, tanto en 1605 como en 1608, Lobo entregó a los jesuitas las dos importantes doctrinas de Fontibón y Cajicá.

He mencionado estos puntos porque la mayor parte de ellos serán desarrollados y ampliados en el Perú. En realidad la extirpación de la idolatría en el Perú sólo incluirá dos puntos novedosos respecto de las medidas adoptadas por Lobo en Nueva Granada: el primero es la figura jurídica del visitador de la idolatría.<sup>47</sup> Su creación tiene que ver tanto con la envergadura del proyecto en el Perú, como con la imposibilidad del arzobispo de salir de Lima por sus achaques.<sup>48</sup> El segundo es la misión jesuita que debía acompañar a los visitadores de la idolatría. A la luz de lo que el prelado propuso en Nueva Granada quedaba claro que no era posible entregar doctrinas a los jesuitas sin encontrar resistencia de ambos cleros y el propio Consejo de Indias: la generalización de la misión jesuita es entonces la variante peruana del proyecto de entregar a la Compañía la supervisión de la evangelización, bien es cierto que bajo la batuta del prelado.

Volviendo a la denuncia de la idolatría de Ávila arriba expuesta, lo irónico del asunto está en que al ser promovido al arzobispado de Lima Lobo Guerrero estaba convencido de que este tipo de problemas, tan común en Nueva Granada, en el Perú había sido ya resuelto. Así lo declaraba en 1606. En el Perú, creía el prelado, existía un amplio sistema de doctrinas, las normas del III Concilio Limense se cumplían y el catecismo traducido a las principales lenguas indias garantizaba una correcta enseñanza de la doctrina. Como resultado, las idolatrías se habían extinguido.<sup>49</sup>

Otra sería la realidad que encontraría nada más pisar la costa peruana. Lobo Guerrero salió de Santafé el 8 de enero de 1609 y tardó casi ocho meses en llegar

---

<sup>47</sup> Macarena Cordero Fernández ha escrito un libro tratando de fundamentar la institucionalidad jurídica de la visita de extirpación como figura del derecho canónico. Ver Cordero Fernández, 2016.

<sup>48</sup> Lobo padecía de irritaciones en la vía urinaria y expulsión de piedras (“pasando muchas veces para las echar seis y ocho días de muchos trabaxo y grandes calenturas de no poco cuidado”), lo que le impedía salir a inspeccionar los pueblos, “Certificados médicos de Lobo Guerrero realizados con la intención de salir a visitar su obispado: declaran Dr. Francisco de Figueroa, 8 de mayo de 1621; Melchor de Amusco, protomédico, 1 de abril de 1621; Dr. Pedro Rodríguez Toro, 6 de abril de 1621”, AGI, Lima, 301.

<sup>49</sup> Respecto del III Concilio Limense Lobo anotaba que “con el dho concilio se han reformado aquel arzobispado y sus sufragáneos y se gobiernan felicísimamente, con gran fructo de españoles e yndios [...] los hechizeros en el Pirú no han sido tan perjudiciales como acá los xeques, mandó el concilio del año de ochenta y tres de Lima, que todos estos ministros del demonio se recogiesen en alguna cárcel pepetua [...] y ya no hay casi memoria de los tales, y se ha desterrado la ydolatría que acá tiene tan hondas raíces” (*Constituciones sinodales*, pp. 191-192).

a Lima, la capital de su nuevo arzobispado. Gran parte del trayecto lo hizo a lomo de mula, para tomar así contacto con la situación real de la inmensa arquidiócesis. En el camino fue recibiendo diversos informes y despachando ya instrucciones y nombrando cargos. Le sorprendió gratamente la buena disposición del virrey, Marqués de Montesclaros, su buena relación con él permitió dar la impresión de unidad de los dos poderes, civil y eclesiástico, algo inusitado en Lima, acostumbrada a las continuas discordias entre el anterior prelado y el virrey.<sup>50</sup>

El arzobispo resumió su desencanto sobre el estado de su diócesis en carta al Rey de 20 de abril de 1611, tocó allí varios aspectos del gobierno eclesiástico. El principal problema era la idolatría:

Lo que ahora se offresce de nuevo de qué dar notiçia a V. M.d es que todos estos yndios de mi Arçobispado, y lo mismo los de los demás obispados, están el día de hoy tan infieles y ydólatras como quando se conquistaron, cossa que me lastima y quiebra el coraçón y que la predicación y doctrina que han tenido no les haya aprovechado, no sé si por falta de ellos y averles Dios dejado de su mano o por la de los ministros que imagino que esto último es lo mas çierto. Adoran y tienen por dioses montes, çerros, palos, animales, pellejos de ellos, piedras, plumas y otros ydolos, que ellos hazen de barro, palo y piedra y proçeden de la misma manera que los yndios del Nuevo Reyno de Granada y tienen saçerdotes entre ellos que les predicán y enseñan su mala çeta en contra de lo que los ministros de la Yglesia les enseñan y doctrinan... dezían que estavan engañados por no aver sido bien doctrinados, y an manifestado millones de ydolos que adoravan por dioses, los quales juntamente con la plumería, tamborilejos que tenían, que todo era ydolatria, mandé se quemassen públicamente en los pueblos.<sup>51</sup>

Además de señalar como principal razón de la pervivencia de los cultos gentílicos a los agentes de pastoral, de ambos cleros, Lobo Guerrero indicaba también otras causas, como las continuas vejaciones a que eran sometidos los indios de parte de los corregidores:

entiendo señor que lo que más ha consumido a estos yndios del Pirú es la vejación de los corregidores y doctrineros, assí clérigos como frayles, aunque

---

<sup>50</sup> Carta de Lobo Guerrero al Rey, 15 de marzo de 1610, AGI, Lima, 301.

<sup>51</sup> Carta de Lobo Guerrero al Rey, 20 de abril de 1611, AGI, Lima, 301.

bien es verdad que los clérigos se van más a la mano y temen porque tienen prelado y visitadores que los castigan, demás de que conformándonos el virrey y yo con el patronazgo de V. M.d los quitamos quando nos paresçe, aviendo causa para ello, como después que vine lo hemos hecho con algunos doctrineros tratantes y que tenían telares y ocupavan los yndios en otros ministerios; pero en los frayles es grande el excesso y desorden en todo género de tratos y grangerías no dejándoles holgar un momento y tractándoles mal, no dando lugar a que sean doctrinados.<sup>52</sup>

Junto con la carta se adjuntaba también el parecer de Ávila acerca de los primeros descubrimientos e indagaciones en Huarochirí y pedía se diesen órdenes expresas al virrey en las campañas de extirpación.<sup>53</sup> De manera que los problemas que encontraba el arzobispo en la arquidiócesis limeña eran prácticamente los mismos que había ya denunciado en Nueva Granada. En los meses siguientes se fueron pergeñando las medidas esenciales de las campañas de extirpación: las bases jurídicas y económicas de las visitas de extirpación, los equipos de visita y la colaboración de los jesuitas, la cárcel para los hechiceros y la escuela para los hijos de caciques.<sup>54</sup>

### 2.2.1. *El Sínodo de 1613 de Bartolomé Lobo Guerrero*

En lo relativo a las medidas específicas contra la idolatría que fueron dictadas por el arzobispo Lobo Guerrero, en concordancia con los virreyes Marqués de Montesclaros y Príncipe de Esquilache, a grandes rasgos conocemos ya algo.<sup>55</sup> Cabría señalar especialmente que es en el sínodo diocesano de 1613 en donde Lobo Guerrero expone más claramente su plan de gobierno, en el cual el eje principal era la extirpación de la idolatría. Este sínodo parte de la legislación

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> El parecer de Ávila fue publicado por Duviols, 1966a, pp. 255-259. Se encuentra en el legajo citado del AGI: “Relación que yo el doctor Francisco de Avila, presbytero, cura y beneficiado de la çiudad de Guánuco hize por mandato del señor Arzobispo de Los Reyes açerca de los pueblos de yndios deste Arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ydolos que los dichos yndios adorauan y tenían por sus dioses” (AGI, Lima, 301)

<sup>54</sup> Ver *Libro de la fundación del Colegio de los hijos de caciques*, 1911. También sobre los colegios de caciques y la educación de las élites indígenas: Alaperrine-Bouyer, 2007. Sobre los jesuitas, ver el apartado especial dedicado a ellos, *infra*.

<sup>55</sup> Ver Duviols 1977: 185-193. El aspecto institucional y jurídico ha sido ampliamente tratado por Cordero Fernández, 2016.



existente a la cual se remite y en ocasiones amplía (como por ejemplo especificando lo relativo a la quema de los ídolos o la vigilancia de las fiestas de contenido gentílico). Pero también hace algunas innovaciones. En primer lugar está la ratificación del sínodo a la visita de la idolatría (Libro I, título I, cap. VI, orden 1, 10).<sup>56</sup> En segundo lugar, se estipula la redacción de memorias de acusados y culpados de idolatría, con mención a ídolos u objetos de culto y lugares de adoración, así como la necesidad de dejar una relación de la visita para que pueda ser utilizada por el cura del lugar o el corregidor asegurando de esa manera el control (Libro I, título I, cap. VI, orden 2, 6). Además se daba indicaciones a los curas y vicarios para que diesen aviso a los visitantes en materia de idolatrías y se cuidase de la predicación contra ellas (Libro I, título I, cap. VI, orden 11, 13). Por último, el sínodo era particularmente severo en ordenar a los curas y vicarios su colaboración con la extirpación y daba facultades a los visitantes de la idolatría para castigar a los que se opusiesen a ella:

Y para que tenga mejor efecto lo dicho, los Vicarios y Curas entre año tendran cuydado de zelar su cumplimiento, y de guardar el orden, que los Visitadores les huvieren dexado, y los que huvieren sido remisos, o huvieren sido causa directe o indirecte por sus fines particulares, para que la Visita no se haya hecho, como conviene: serán castigados por los mismos visitantes conforme a derecho (Libro I, título I, cap. VI, orden 10).

En el futuro fueron tomadas todavía algunas medidas complementarias que especificaban la jurisdicción del juez visitador de idolatrías sobre curas, vicarios y visitantes ordinarios. En adelante los curas doctrineros —religiosos o seculares, ya que las medidas les afectaban por igual—, no podrían oponerse a la entrada en la doctrina del visitador de la idolatría y por ende a la fiscalización que este pudiese llevar a cabo. El visitador de la idolatría estaba facultado para examinar la idoneidad del doctrinante, por ejemplo, en el conocimiento de la lengua o en la predicación y administración de los sacramentos.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Lobo Guerrero, *Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes*, 1614.

<sup>57</sup> Así se especifica, por ejemplo, en el nombramiento de visitador de la idolatría de Fernando de Avendaño, en 1617: “porque desseamos saber si los curas de los pueblos y doctrinas de yndios assí de clérigos como de religiosos saben la lengua general dellos y si les administran los sacramentos y predicán en la dicha lengua; y si sabiéndola por discuydo o negligencia no cumplen con esta obligación, os damos poder y facultad que hagáis particular diligencia en ello y de lo que ubiere, teniendo verdadera relación y de otra qualquier cossa que sea ynpeditiba de la buena doctrina y enseñanza de los yndios nos avisareis con

Sin embargo, cabe anotar que si bien el principal fin del sínodo de 1613, enunciado por Lobo Guerrero al inaugurararlo, había sido la extirpación de la idolatría, la estructura misma de sus disposiciones refleja muy claramente el concepto que tenía este arzobispo del problema y por lo tanto el sentido que se pretendía imprimir a las visitas antiidolátricas. De los cinco libros que ocupan las disposiciones aprobadas por el sínodo, las relativas a las medidas *concretas de represión y control antiidolátrico* propiamente dichas, solo están contenidas en un pequeño acápite del libro primero (cap. VI) y dispersas en una que otra mención a lo largo de otros capítulos.<sup>58</sup> Las demás, cubren aspectos esenciales de la organización de

---

puntualidad... y si os pareciere ser necesario, para enteraros con más certeza de lo arriba referido, que los dichos curas prediquen ante vos algún sermón sobre el evangelio de la fiesta o de la feria en que cayere los podáis conpeler y apremiar a que lo prediquen... y también os damos el dicho poder y facultad que si para la buena execución y dirección de la dicha vissita conviniere que el cura del pueblo y doctrina donde estubiéredes visitando salga della por el tiempo que durare la vissita o por el que fuere necesario y se passe a otra y el que estubiere en ella venga a essa, lo hordenaréis y mandaréis como os pareciere convenir” (AGI, Lima, 327). En lo que respecta a la salida del pueblo del cura, el sínodo de 1613 había tomado una disposición similar, pero relativa a las visitas eclesiásticas ordinarias sobre la vida y costumbres del doctrinero (Libro I, título VII, cap. I). Allí se contiene la explicación de la medida: “y no estará a su visita el cura, hasta que se le haya de tomar la confesión, y se saldrá del pueblo a la doctrina más cercana, para que con más liberalidad digan todos lo que sienten de su persona y oficio”. Los documentos que he podido estudiar en el AAL muestran que, con alguna frecuencia, los curas doctrineros presionaban a posibles testigos para que no declarasen en su contra u hostigasen al visitador. Esta disposición en el nombramiento de Avendaño nos da un indicio más de por qué las visitas de la idolatría podían despertar sorda oposición entre cierto sector de los curas doctrineros. A este respecto, en una acusación de capítulos, datada en 28 de septiembre de 1621, se sugiere que los curas de Chinchaycocha habrían apoyado la queja de los indios principales del pueblo de los Reyes contra el visitador de la idolatría: los indios negaban ser idólatras y acusaban al maestro Julián de los Ríos, visitador de la idolatría, de haberlos calumniado con cargos que había “inbentado de su cabeça”, atribuyendo al común del pueblo las supersticiones de algunas personas particulares. Los indios sustentaron que: “si los dichos errores fueran ciertos tuvieran noticia los curas de nuestro pueblo i no pudiera ser menos por el gran zelo que tienen de nuestras almas” (AAL. Sección Capítulos, Leg. 1, exp. 16). El mismo argumento se repetiría años después en los juicios contra Noboa. Ver capítulo III de esta tesis.

<sup>58</sup> Por ejemplo la relativa a la facultad de los visitadores eclesiásticos de velar también por los pecados públicos de los indios, es decir borracheras, amancebamientos e idolatrías, contenida en el Libro I, título VII, capítulos 1, 9. Esta disposición solo reiteraba una medida de los concilios del siglo XVI (ver Vargas Ugarte, 1951-54, I). Sin embargo, la aplicación que pueden haber tenido estas normas despierta dudas. En el AAL he podido consultar una causa de capítulos puesta al visitador Alonso Osorio, en 1613, en la cual se le acusaba de vender vino en su doctrina de los Reyes de Chinchaycocha, en complicidad con el cacique, quien poseía una pulpería en el pueblo, y el corregidor, que usaba la escuela de la doctrina para guardar sus mercaderías. En el curso de la investigación se puso en evidencia, además, que en el negocio estaba implicado el propio hermano del arzobispo Lobo Guerrero, fray Cristóbal Guerrero, quien por un intermediario enviaba el vino a Osorio para que le ayudase a venderlo, cambiándolo por lana en la región. A cambio de esta colaboración se ofrecían favores: en la carta que dirigió fray Cristóbal Guerrero a Osorio el 16 de octubre de 1612 se lee: “el portador que es Pedro Bustillos va ay a comprar una poca de lana es cosa mía suplico a vuestra merced le favorezca así por el buen despacho y buena venta como para abonalle, que en ello

las doctrinas, el ornato de las iglesias, los deberes de los curas, la impartición de los sacramentos, entre otros. En lo que respecta a las visitas eclesiásticas ordinarias, es decir las que buscaban principalmente velar por la vida y costumbres de los propios curas doctrineros, ocupan 27 acápites (Libro primero, título VII, caps. I-XXVII), es decir, 26 veces más que las dictadas para la visita de la idolatría. En general, podemos notar que la idea de control del clero está presente a lo largo de casi la totalidad de disposiciones. De manera que no nos equivocaremos si afirmamos que el sínodo de la extirpación de la idolatría fue además, y quizá en mayor grado, el sínodo de la corrección y enmienda de los curas.

### 2.3. La posición de la Compañía de Jesús

La actitud de la Compañía de Jesús es clave para comprender tanto la génesis del movimiento extirpador de este primer período, como la magnitud que alcanzó.

A primera vista parece que la Compañía o por lo menos un sector de ella hubiese endurecido su posición con respecto a la que había mantenido en el siglo XVI. Aunque en realidad la Compañía nunca había dejado de ocuparse de la extirpación de la idolatría en el curso de su labor misionera.<sup>59</sup> Pero la actitud no era tan intransigente como a inicios del XVII. Así, los misioneros jesuitas en Cajatambo de los años setenta del siglo XVI contemplaban con alguna impasibilidad la celebración de fiestas con claro contenido gentilicio (por ejemplo el baile del guacón) y hacia fines de esa década poca o ninguna idolatría encontraban ya en la región de Huarochirí.<sup>60</sup>

Sin embargo, cuando Ávila decide dar a sus pesquisas contra la idolatría en Huarochirí una dimensión mayor, en junio de 1609, recurre a los jesuitas en primer lugar, antes incluso de acudir a las autoridades seculares.

---

rescebire muncha merced y la pagaré quando vuestra merced se quiera servir de mí con muncha voluntad, sin olvidarme de la merced que vuestra merced le hiziere” (AAL. Sección Capítulos, Leg. 2, exp. 6, f. 65r).

<sup>59</sup> Mateos, 1944.

<sup>60</sup> Egaña, 1958, II, p. 243; Duviols, 1977, p. 169. Arriaga también se refiere a ello en su libro cuando critica cierto descuido de los padres del Cercado (Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, ed. 1968, p. 222) A este propósito a inicios del siglo XVII, los indios de San Lázaro, que aún permanecían reducidos en el Cercado en contra de su voluntad, enviaron un memorial al Rey, con el aval de Santo Toribio, en donde se quejaban de que los padres del Cercado permitían las borracheras y la vida licenciosa de los feligreses a su cuidado. La razón: los padres obtenían un porcentaje de la venta de aguardiente. Por supuesto hay que tener en cuenta que la acusación era parte de un enfrentamiento entre el arzobispo y los indios por un lado y los padres por otro (ver *Amigo del Clero*, 1907, XVI: pp. 485 y ss. Coello de la Rosa estudió este enfrentamiento: Coello de la Rosa, 2004.

La Compañía apoya desde un primer momento a Ávila mediante el envío de padres misioneros, en 1609, para que realicen inspecciones junto al visitador. Es probable también que ellos le ayudasen en sus gestiones posteriores ante el arzobispo Lobo Guerrero y el virrey Montesclaros, las que darían como resultado el inicio de las campañas.<sup>61</sup> Tal vez incluso sea posible que lo ayudasen *antes* las campañas y de la llegada del arzobispo.<sup>62</sup> Luego, con la aprobación de Lobo Guerrero y el virrey, el apoyo de los jesuitas al cura de San Damián sería todavía más abierto.

¿Cuáles fueron las causas de este apoyo de la Compañía a las propuestas de Ávila y después su adhesión al proyecto extirpador?

Una explicación podría hallarse en las dificultades que los jesuitas encontraban durante su actividad misionera, debido sobre todo a cierta resistencia de parte de los curas doctrineros, sean religiosos o seculares, de los propios indios, e incluso algunos españoles del lugar a la actuación de los padres. Al parecer, en ocasiones, a los jesuitas les era muy difícil congrega a los indios para la predicación. La razón es comprensible: las misiones significaban una intromisión en el manejo de la doctrina o en todo caso los resultados del adoctrinamiento.<sup>63</sup>

Una muestra de las dificultades que podían encontrar los padres misioneros al momento de operar entre los indios y que puede haber llevado a un sector duro de la Compañía a la conclusión de que la extirpación de la idolatría, en tanto método judicial, y por lo tanto coercitivo, era justamente lo que se andaba buscando lo tenemos en los sucesos de Huarochirí de 1609.

Entonces, cuando acompañaban a Ávila en sus pesquisas los padres encontraron que:

al principio los indios estaban duros y muchos de ellos impenitentes... a esto se añadió otra no menor dificultad en su conversión de parte de sus curas, ya por no acabar de persuadirse que sus indios estuviessen tan ciegos en sus ritos, ya porque les parecía caso de menos valer que el doctor Ávila como juez, y nuestros padres como misioneros, viniessen a sus pueblos a descubrir

<sup>61</sup> Los nombres de los padres que acompañaron a Ávila en Vargas Ugarte, 1963, t. I, p. 298.

<sup>62</sup> El fascinante libro de Giuseppe Piras da cuenta de los movimientos de los jesuitas a nivel global en estos años y la gran política que estaban realizando, algunos de cuyos fautores pasaban por Lima, ver Piras, 1998. Es probable que tuviesen contactos con Ávila alguno o algunos de los jesuitas novogranadinos de Lobo Guerrero. No extrañaría que los jesuitas hayan orquestado todo antes de la llegada del arzobispo, en 1609, uniendo los hallazgos de Ávila con la continuación de su proyecto de control de las doctrinas. Esta *join venture* sería casi natural dada la formación de Ávila, sus simpatías pro jesuitas, y sus contactos y maestros teatinos en Lima, adonde solía ir aprovechando la cercanía a su doctrina de Huarochirí.

<sup>63</sup> Arriaga, *Extirpación de la idolatría*, ed. 1968, p. 242.

la çicaña de sus ovejas que en tanto tiempo ellos no avían remediado... dieron parte a los señores virrey i arzobispo de esto diciendo que era levantar ruydo sin fundamento y que no avía tales supersticiones.<sup>64</sup>

Es esta resistencia la que lleva a los jesuitas a una conclusión:

y no es maravilla que los padres sintiesen ser necessario proceder por via de justicia a los principios; porque era tanta la resistencia que algunos hacian en público a los mismos padres... ha movido el demonio a un indio del pueblo de San Juan... para que con atrevimiento no solo a los indios sino a su cura y padre haga rostro, y le diga que no hay guacas; y que si los indios han dado ídolos ha sido de miedo... se truxo ante su presençia uno de los hechizeros... con que este idólatra hacía actos de grande admiración diciendo: ¿es posible que haya guacas? ¿yo no lo había oído hasta ora? Esto debe ser en este otro pueblo, mas en el mío no... Viendo, pues, que la experiencia enseñaba era importante el comenzar por vía jurídica se instó en ello con los señores virrey y arzobispo; ayudando a esto el aviso que dio el corregidor de la comarca a su excelencia de cómo hallaba que la infición de aquellas provincias era mayor que se decía; y que el doctor Ávila procedía inculpablemente; y que lo que se había dicho de él era envidias... dando pues con esto su favor las dos cabezas eclesiástica y seglar, al doctor Ávila fue con plena potestad y recomendacion de entrambos para esta averiguación. Y el iba descubriendo las idolatrías y los nuestros persuadiendo a los indios que se manifestasen y asegurándoles el perdón si lo hacían.<sup>65</sup>

El padre jesuita Fabián de Ayala sintetiza esta nueva posición a favor de la represión de los cultos gentílicos por vía jurídica, —en una carta al arzobispo, fechada el 12 de abril de 1611, es decir, a sólo un año de iniciadas las campañas— reservando a los teatinos la parte amable:

Si el doctor Ávila no ha hecho primero su visita en los pueblos donde hubiésemos de confesar, se hará poca o ninguna hacienda, antes quizá nos ponemos a peligro de que las confesiones sean inválidas y nulas. *La razón de*

<sup>64</sup> ARSI, Carta Anua de 1610.

<sup>65</sup> ARSI, Carta anua 1610. Este pasaje y otros de la anua de 1610 sugieren claramente que la Compañía ya apoyaba el proyecto extirpador incluso *antes* de que Ávila llevase los ídolos y pruebas hallados al arzobispo Lobo Guerrero.



*esto es porque los indios han de comenzar su conversión por temor, y éste no sé que le tengan a nadie como al doctor Ávila, el cual habiendo hecho en el fuero exterior todas las diligencias que sumamente se pueden hacer para que descubran la verdad, y habiendo precedido la absolución que V. S. Ilma. con santo acuerdo y acierto ha mandado se haga en el mismo fuero, entra luego muy bien la suavidad interior.*<sup>66</sup>

## 2.4. Pablo José de Arriaga y su libro *Extirpación de la idolatría del Pirú*

El jesuita Pablo Joseph de Arriaga (1564-1622) era originario de Vergara (Vizcaya), pasó al Perú en 1584 y fue por muchos años maestro de retórica y rector en los colegios de Arequipa y después de Lima. Su presencia ha dejado huella en numerosos documentos y estudios posteriores; fue autor de varios escritos, aparte del que me ocupará aquí. Arriaga es no solamente el ideólogo de las campañas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo a partir de 1610, sino que además estuvo al frente de dos importantes entidades que se crearon en esta época con el fin de complementar el efecto de las visitas de extirpación: por delegación del virrey, a su cargo estuvo la fundación y dirección de la Casa de Santa Cruz o cárcel para hechiceros de Lima y del Colegio para Hijos de Caciques.<sup>67</sup> Su experiencia en las visitas contra la idolatría fue directa: estuvo varios meses recorriendo los pueblos del Arzobispado en compañía de Francisco de Ávila y Hernando de Avendaño, dos de los principales visitantes de esta época. Hombre de letras, humanista y maestro, murió durante un viaje a España, cuando una tormenta sorprendió a la flota en que viajaba.

Su libro, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, fue publicado en 1621, aunque reúne apuntes que empezaron a recogerse probablemente desde 1617, a raíz de sus viajes a los pueblos del interior del arzobispado en compañía de los visitantes de

<sup>66</sup> AGI, Lima, 301, el énfasis es mío. Ayala nota sin duda que, expuestas así, las cosas resultan demasiado crudas. Por ello acto seguido escribe que no se puede atribuir solo al temor la colaboración de los indios con Ávila, sino también al gran amor que le tienen. En la anua de 1610 se transcriben fragmentos de una carta del padre Pedro Ignacio: “y aunque nosotros les prediquemos como los principales que son sus hechiceros y confesores quedan encubiertos, porque para ellos no bastan halagos ni ruegos hasta que se use a las amenazas, que como experimentado usa el doctor Ávila, no será durable la conversión de los pocos, viviendo entre sus cabeças que les tienen puestos en tantos errores” (ARSI, Carta anua, 1610). Los padres jesuitas no sólo se dedicaron a la predicación y confesiones durante las visitas, sino que también llevaron a cabo una decidida actividad extirpadora (ARSI, Carta anua de 1617; Barrasa, BNP. A620, p. 54).

<sup>67</sup> Véase la provisión para la fundación del Colegio, las constituciones y relación de alumnos en el *Libro de la fundación del Colegio de los Hijos de Caciques*, 1921 [1619].

la idolatría.<sup>68</sup> El manuscrito fue leído, antes de publicarse, por destacados miembros de la Orden y ante la Congregación Provincial en donde se discutió el tema de la idolatría de los indios. Además, sobre él opinaron el virrey Príncipe de Esquilache, el arzobispo Lobo Guerrero, algunos miembros de la Audiencia de Lima y los cinco visitadores de la idolatría que se mencionan en el texto. Todos ellos realizaron observaciones, incorporadas al manuscrito, el cual fue ampliamente recomendado para su publicación, de manera que el libro constituye la más lograda síntesis de los principales puntos de vista de los partidarios de la extirpación, de las más altas autoridades del virreinato, así como de los conocimientos que se tenía sobre el tema de las creencias y prácticas idolátricas a principios del siglo XVII.

El libro tiene una estructura lógica y expositiva impecable. Además, está escrito con buen estilo y ampliamente ilustradas las aseveraciones que se hacen con numerosos ejemplos. Arriaga lo divide en tres partes principales según los tres grandes temas que trata:

1. Qué ídolos y huacas, sacrificios y fiestas, ministros y sacerdotes, abusos y supersticiones “tienen de su gentilidad e idolatría, el día de hoy”.
2. Las causas de que la idolatría no se haya desarraigado a pesar de que los indios, son “cristianos, e hijos y aun nietos de padres cristianos”.
3. La parte práctica: cómo ha de hacerse la visita de la idolatría.

Estos tres temas son de importancia para comprender el concepto que se tenía en la época sobre el fenómeno idolátrico, así como de los objetivos que buscaban las campañas. Me detendré brevemente en ellos.

El primer punto, la existencia misma de la idolatría no despierta dudas en el jesuita: “Siempre se entendió”, escribe, que entre los indios del Perú “aunque ha tantos años son cristianos” “habían quedado algunos rastros de idolatría” (A, 13).<sup>69</sup> Ello no era de extrañar, pues si en la propia España al cabo de seiscientos años desde la predicación del Evangelio seguían aún brotando las idolatrías, tanto más cabría esperarlas en el Perú: “Como si en menos de noventa años que se comenzó a predicar el Evangelio en estas partes se hubiera hecho más y tenido mejores ministros que los reinos de España” (A, 8). Arriaga compara aquí el caso de los indios peruanos con el de los moriscos españoles: el ejemplo de estos últimos ilustra la

---

<sup>68</sup> Datos en ARSI Carta anua del año 1617.

<sup>69</sup> En lo sucesivo en este apartado utilizo la abreviatura “A”, seguida de la página para referirme al libro de Arriaga ([1621], ed. Urbano, 1999).

dificultad de desarraigar viejos errores heredados de padres a hijos y “mamados con la leche materna”. Sin embargo, para el caso peruano Arriaga es optimista: “No está encancerado el mal de nuestros indios... fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean cuando les hacen ver su mal” (A, 13). Tampoco ve el jesuita malicia en los indios, a pesar de que han continuado practicando sus ritos, fiestas y adorando a sus ídolos, a veces incluso ante las propias barbas de sus curas: los indios son idólatras por inercia, porque las creencias y supersticiones son heredadas de generación en generación y no se cuestionan; además nadie les ha enseñado la razón por la cual no deben hacerlo o demostrado que no se puede ser cristiano e idólatra a la vez, como creían (*cf.* A, 84-85). Y, finalmente, porque conservan todos los instrumentos e ídolos y no han tenido doctrina y enseñanza suficiente. Cuando se les explica la doctrina la admiten con “facilidad” y “gusto” e incluso parecen colaborar activamente en la destrucción de la antigua idolatría.

El problema había consistido, según Arriaga, en que los curas y autoridades no habían sabido ver que los regocijos y danzas antiguas que presenciaban eran en realidad idolatría, persuadidos como estaban de que eran simples vanas supersticiones y usos de su gentilidad que con el tiempo se irían consumiendo; como tampoco habían sabido entender todo el conjunto de prácticas de contenido idólatrico que iban asociadas con simples manifestaciones de folclor (*cf.* A, 82). Fue Francisco de Ávila el primero en llamar la atención sobre el contenido idólatrico de muchas manifestaciones que hasta ese entonces eran consideradas normales. El mérito de Ávila consistió en que era capaz de explicar el significado de las pruebas que presentaba: las piedras, algunas insignificantes, iban ligadas a tradiciones e historias; los lugares cotidianos adquirían, según la narración del cura de San Damián, significado mítico; las fiestas y danzas, los nombres y las costumbres iban ligados a las antiguas mitologías. Parece indudable que el conocimiento etnográfico de Ávila es lo que proporcionó el poder de persuasión en sus acusaciones. O si se me permite una licencia, el cura de San Damián enseñó a sus contemporáneos las claves para la lectura en términos míticos de las manifestaciones culturales de los indios, ignorada hasta ese momento:

Y no hay más que admirarse —escribe Arriaga— que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios... Porque es cosa cierta y averiguada que estas figuras y piedras son imágenes y representaciones de algunos cerros, de montes y de arroyos o de sus progenitores y antepasados y que los invocan como a sus hacederos y de quien esperan todo su bien y felicidad (A, 14).

Ávila presentó los ídolos, pruebas de la apostasía, según Arriaga:

haciendo relación de cada ídolo y de su historia y fábula (que las tienen muchas y muy largas de sus Huacas los indios) (A, 15).

[...] descubrió y quemó tantas huacas, halló tantas idolatrías y tantos ministros dellas, que con la fama de lo que se iba haciendo y remediando, *comenzaron a abrir los ojos y a reparar en lo que antes no reparaban* [el énfasis es mío] (A, 16).

Si los indios del Perú eran idólatras, entonces averiguar las causas que lo propiciaban era de vital importancia. Para Arriaga era fundamental dejar muy claro cuáles eran esas causas, además porque al aclararlas se podría saber claramente cuáles eran los medios necesarios para atajar el mal.

Arriaga distingue entre una causa principal y causas secundarias. La principal es determinante para la existencia de la idolatría, condiciona la existencia de las restantes y es la raíz de la cual depende todo: extirpando la raíz, muere la planta. Esa causa fundamental de la idolatría entre los indios es, según Arriaga, *la falta de enseñanza y de doctrina*. La idolatría de los indios es pues un problema educativo. Los ejemplos de esta ignorancia son abundantes y están argumentados a partir de la propia experiencia misional de los jesuitas: en muchos lugares, la parroquia de indios sencillamente no funciona o no existe o ni siquiera merece ese nombre; en otros, los indios conocen la doctrina, pero la saben como papagayos, sin entender lo que dicen; a veces la traducción quechua de la doctrina es deficiente. Muchos indios adoran a sus ancestros y lugares de origen mítico o *pacarinas*, dice Arriaga, porque nadie les ha enseñado el origen común de la humanidad; empero por el contrario, conocen perfectamente el origen de su parcialidad y sus tradiciones:

todos, especialmente los cabezas de Ayillos, saben y nombran sus Pacarinas (A, 30).

No hay muchacho, que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la huaca de su aylo (A, 31),

Pero si a estos mismos indios se les pregunta quién es Jesucristo pocos lo saben (A, 74). Si los indios ignoran incluso los rudimentos de la fe católica la razón de ello está en que nadie se los ha enseñado: aunque Arriaga reconoce que algunos sacerdotes ejercen bien su labor, muchos, acaso la mayoría, pecan de negligencia. Algunos no sabían la lengua de los indios, otros delegaban la enseñanza de la

doctrina en fiscales ignorantes; también estaban los que realizaban la labor sencillamente por cumplir, o los que nunca iban a los pueblos alejados de sus parroquias, o aquéllos que se burlaban de los otros sacerdotes que sí explicaban a sus feligreses el Evangelio, “diciendo —escribe Arriaga— que es impertinencia y que los indios no han menester saber teologías” (A, 75). Tampoco faltaban los casos de sacerdotes que creían que educar a los indios era en general una fuente adicional de problemas. Arriaga cuenta el caso de un pueblo donde solo se hacía misa cantada muy de vez en cuando, porque no había ningún indio que supiese leer:

Y diciéndole yo al cura por qué no ponía una escuela, pues había tanta comodidad para ella, para que aprendiesen a leer y a cantar, pues también resultaría de provecho suyo el decir misas cantadas, me respondió que no convenía que los indios supiesen leer ni escribir, porque el sabello no servía sino de poner capítulos a sus curas (A, 78).

Así pues, la idolatría tenía como causa fundamental la falta de doctrina y enseñanza, pero esta a su vez debía su origen a que los agentes de pastoral no cumplían con su trabajo:

Y delante de Dios y de los hombres —escribe Arriaga—, tienen menos culpa los indios que quien no les ha enseñado, como tiene excusa de no saber matemáticas quien nunca las ha oído, y así a cada paso dicen los indios: “Nunca me han enseñado esto, nunca me han dicho esto” (A, 73).

Arriaga menciona también las otras causas: no se había hecho el esfuerzo de quitar la idolatría a los indios en sus diferentes manifestaciones, ni tampoco de controlar a los cultores. Esto incluía a los muchos especialistas religiosos o “ministros de la idolatría” que existían en los pueblos: Arriaga calculaba que había uno por cada diez habitantes (A, 79). Estos ministros de la idolatría tenían gran cuidado en su ministerio, contrastando así con la casi nula presencia de cura doctrinero en los pueblos. Otras razones eran que los caciques tenían gran autoridad en los pueblos y protegían a la idolatría; el no haber quitado a los indios sus huacas móviles ni quemado o destruido los cuerpos de sus antepasados a los que daban veneración; como tampoco se les habían quitado los objetos de culto: camisetas, ornamentos, instrumentos musicales, ni prohibido las fiestas de carácter gentilico, sobre todo, como ya anotamos, porque los curas y españoles no comprendían el significado de fiestas, ritos u objetos que consideraban simple folclor o vana superstición, con lo



cual los indios realizaban ritos gentílicos en las narices del propio cura. Desde luego, otra de las causas era la embriaguez, pero Arriaga no la presenta como congénita ni inmanente a los indios. El jesuita menciona también dos causas intrínsecas junto con estas secundarias: la primera era que los indios creían que el cristianismo era bueno para los españoles pero no para ellos, que ya tenían para eso sus huacas. Y la segunda, que creían que podían acudir al cristianismo y a las huacas al mismo tiempo.

Expuestas las causas, el remedio que para esto propone Arriaga son las misiones en forma de visita. Es decir, misiones en las que se contase con la colaboración de un juez eclesiástico, lo cual permitiría cumplir la doble finalidad: enseñar y confesar a quienes lo precisasen, que era la parte misional, y quitarles las huacas y todo lo a ellas concerniente, que constituía la parte de la visita o judicial. Arriaga señala así de manera inequívoca, la diferencia —y las fronteras— entre la parte pedagógica y la represiva. El trabajo extirpador queda dividido en dos partes, en esencia, complementarias: la inquisición y corrección a cargo del juez-visitador (un eclesiástico especialmente nombrado), y el consuelo y enseñanza a cargo de los padres de la Compañía.

Además, para que fuese de provecho esta misión-visita debía repetirse varias veces, con el fin de controlar los posibles “rebotes” idolátricos.

Sin embargo, aclara Arriaga, el efecto de las visitas judiciales-misión será ninguno si el cura que queda en el lugar no vela porque lo logrado no se pierda. Por lo tanto el poder eclesiástico debe vigilar a los agentes de pastoral y su adecuado trabajo y organización. Esto implicaba mejorar el funcionamiento de las visitas eclesiásticas ordinarias, las reducciones, la idoneidad de los sacerdotes, el conocimiento de la lengua, etcétera; es decir, el integral funcionamiento del aparato eclesial creado por los concilios del siglo XVI. Con lo cual el jesuita estaba proponiendo, en realidad, un proyecto de remozamiento del sistema imperante, al cual veladamente critica, así como el control de los curas doctrineros.

Hemos vuelto así, cerrando el círculo, a las propuestas de Lobo Guerrero y su sínodo tratados arriba, donde, como vimos, la aplastante mayoría de disposiciones versaba sobre la correcta organización y funcionamiento de las doctrinas de indios, y su enseñanza:

Y así su señoría ilustrísima ha puesto grandísimo cuidado con mandatos y órdenes muy apretadas, de que los curas continúen la labor y no alcen mano de ella [...] Así [...] está todo muy bien mandado y prevenido en las Synodales que se hicieron ahora cinco años, y no hay que pedir ni desear más que su debida ejecución (A, 150 y 157).

## 2.5. El poder civil, los virreyes y la extirpación entre 1609-1621

Es necesario señalar que los dos virreyes que gobernaron el Perú durante este primer período de la extirpación, el Marqués de Montesclaros (1607-1615) y el Príncipe de Esquilache (1615-1621)<sup>70</sup> apoyaron decididamente las iniciativas del prelado y la Compañía. Hecho poco común en la época, de coincidencia de intereses entre los poderes civil y eclesiástico. La postura del poder civil en esta etapa de la extirpación está aún poco estudiada y amerita una investigación especial. Empero se pueden señalar algunos puntos de importancia.

Así, el sínodo de 1613, ya mencionado, incluyó varias provisiones del virrey Montesclaros referentes al tema idólatrico y los problemas que rodeaban esta cuestión. La lista de medidas del virrey, detrás de la cual estaba la mano del arzobispo, es la siguiente:

—Provisión para que los corregidores salgan del pueblo si el visitador de la idolatría así lo pidiese. También podía el visitador exigir que saliesen otros españoles.

—Provisión para que los indios que se habían marchado de las reducciones volviesen a ellas. Quedaba prohibido que nadie viviese permanentemente fuera de las reducciones.

—Provisión contra las borracheras de los indios: se ordenaba que ningún indio hiciese *taquies* y borracheras; algunos bailes podían hacerse los días de fiestas públicas, previa autorización del cura y el corregidor.

—Provisión para que los muchachos que eran ocupados en obrajes y otras granjerías pudiesen acudir a la escuela y doctrina.

—Provisión para que se pagase la procuración a los visitadores de la idolatría nombrados por el arzobispo. Esta provisión como ninguna otra muestra hasta qué punto el Estado estaba colaborando con la nueva política eclesiástica de Lobo Guerrero.

—Provisión sobre la prohibición de venta de vino en las doctrinas. Los corregidores tenían prohibido tener tratos y contratos en la jurisdicción de su corregimiento.

—Provisión para que los corregidores, o sus tenientes, o el protector de los indios, acompañasen al visitador de idolatrías a la hora de hacer inventario de los objetos de valor relacionados con la idolatría.

---

<sup>70</sup> Sobre Esquilache ver Zaldívar Ovalle, 2016.

—Provisión para que los corregidores ayudasen al visitador de la idolatría a derrocar los adoratorios. El visitador de la idolatría debía entregar al corregidor una relación de los inculpados, de los ídolos hallados y adoratorios; esta relación se guardaría en la caja de la comunidad.<sup>71</sup>

El virrey Príncipe de Esquilache, por su parte, elaboró en 1619 un informe que resumía todas las medidas adoptadas hasta la fecha en la lucha contra la idolatría, y mostraba el absoluto acuerdo con Lobo Guerrero.<sup>72</sup> Esquilache escribió en estos años varias cartas al Rey en las que daba cuenta de su posición sobre el tema de la idolatría y las causas y remedios. El virrey prestó atención a varios asuntos de importancia: las instituciones creadas, como la Cárcel de Hechiceros y el Colegio de Caciques (inspirado según Esquilache en los seminarios de ingleses de España), el sustento económico de las visitas y misiones, la extirpación de la idolatría como medio de asegurar el dominio de la Corona sobre el Perú —y su preocupación por los piratas que amenazaban sus costas— y los justos títulos de posesión del reino:

[*los indios están*] hoy en muchas partes en cassi el primitibo estado que tenían antes que entrase en este Reino la predicación evangélica... porque es cierto que [*la cristianización de los indios*] es la más segura defensa que se puede prebenir así para su conserbaçion como para las ymbasiones que de enemigos tuvieremos (carta de 10 de mayo de 1616)

[...] ordenándoles [*a los visitadores de la idolatría*] precissamente que no tomasen de los indios un jarro de agua que no fuese pagado... por que estos barbaros ydólatras entendiesen que se ba a tratar de su conbersión y no tomarles gallinas y maiz o la plata...

[*la extirpación y evangelización de los indios*] espero en Dios que tendrá glorioso efeto, con que V.Mag.d se dará por bien servido del trabaxo que e tomado; y no menos se aquietará su real conçiencia haviendo cumplido esta

---

<sup>71</sup> Lobo Guerrero, *Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes*, 1614, ff. 89-94.

<sup>72</sup> “Relación de los medios que se an puesto para la extirpación de la idolatría de los indios deste arzobispado de los Reyes y de los pueblos que se an visitado en el tiempo que a que gouierna el excelentísimo señor Príncipe de Esquilache y de los buenos efetos que se an seguido” (AGI, Lima, 38), publicado por Pease, 1969.

obligación (único título con que posee estos tan dilatados y opulentos reinos) (carta de 6 de abril de 1617).<sup>73</sup>

### 3. Extirpación y evangelización entre 1622-1641

#### 3.1. El cese de las campañas de Lobo Guerrero

Los eventos de este período demuestran de manera clara que la extirpación de la idolatría fue siempre una potestad e iniciativa de los prelados. Todos los demás factores aunque puedan influir, parecen ser secundarios. Cuando el prelado no quiso ver idolatría, esta no existió.

La muerte del arzobispo Lobo Guerrero en los primeros días de 1622 asestó un golpe a la actividad extirpadora y al proyecto de reforma que se estaba llevando a cabo. El virrey Esquilache había partido días antes a España y Arriaga moriría también ese año. La extirpación se quedó sin sus principales promotores. El 22 de enero de 1622 se suspendieron las visitas de la idolatría y se nombraron jueces para tomar juicio de residencia a los visitadores.<sup>74</sup> La suspensión de las funciones de los visitadores se hizo solo diez días después de muerto el arzobispo, lo que demuestra claramente que quien las sostenía era él. Empero también es verdad que jurídicamente era el único legitimado. A la muerte de Lobo, era provisor del arzobispado Feliciano de Vega, al que de inmediato le pidieron que no usase el cargo, y se nombró a Juan de Cabrera Benavides. El ataque a Feliciano de Vega, al que le quitan la tercera parte de la prebenda por sus ocupaciones en leer su cátedra en la universidad, debe ser visto en este contexto. En mayo de ese año Alonso de Huerta pidió en el Cabildo que se le tomase residencia también a Vega. Así pues se hacía un ataque en forma al principal apoyo de Lobo en las cosas del gobierno.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> AGI, Lima, 37. Este legajo del Archivo de Indias contiene más cartas del virrey. Los agregados entre corchetes son míos.

<sup>74</sup> Los procesos del juicio de residencia a los visitadores de la idolatría están publicados en García Cabrera, 1994, pp. 93-170, docs. 1-3.

<sup>75</sup> Ver Bermúdez, *Anales*, p. 39. Feliciano de Vega ejerció el cargo de provisor y vicario general del arzobispado desde el 22 de abril de 1609 hasta el 12 de enero de 1622. El expediente del juicio de residencia, abierto en octubre de 1624, se conserva en el AAL (Sección Capítulos, Leg. 4, exp. 4). Se trata de un expediente impresionante, tanto por su volumen, como por la cantidad de personas que prestan declaración en todo el arzobispado y en lugares como la Plata, Cuzco y Chile. El documento contiene una relación de las causas vistas por él desde 1611 a 1622. A raíz de este juicio, Feliciano de Vega escribió una *Resolución de la duda que se ha puesto en el Cabildo Sede Vacante... sobre si se debe tomar juicio de residencia al Provisor y Vicario General* impreso en mayo de 1622 y avalada por dos abogados de la Real Audiencia

Estamos aquí ante una reacción a la política de Lobo Guerrero, de parte de un cabildo que debía haberse resentido por algunas de las medidas del arzobispo y asimismo de algunas órdenes religiosas que habían visto, quizás con mucha razón, en la extirpación, una conspiración de los eclesiásticos con la Compañía.<sup>76</sup> También los curas doctrineros, ligados muchos de ellos por múltiples lazos a los integrantes del Cabildo deben haber manifestado su descontento con una institución que significaba un control estrecho e inoportuno.

En lo que respecta a la Compañía, continuó por algún tiempo sus pesquisas antiidolátricas, sobre todo en la zona de Huánuco, pero la labor debe haberse dificultado con la pérdida del apoyo del ordinario, ya que eso le restaba facultades legales para poder ingresar a las doctrinas. El jesuita Jacinto Barrasa expuso que tras la muerte de Lobo Guerrero “ubo de aver como disen suspensión de armas en esta guerra que se hacía al demonio, aunque nunca dejaron de recorrer plaças ganadas”.<sup>77</sup>

### 3.2. Gonzalo de Campo (1625-1626)

Luego de tres años de Sede Vacante, el arribo en 1625 del nuevo arzobispo, don Gonzalo de Campo, conocido por su afición a la Compañía de Jesús, despertó las esperanzas en un posible reactivamiento de la extirpación. Y así fue en efecto. Si bien es cierto este arzobispo no tuvo la oportunidad de realizar sus ideas, debido a una prematura muerte, en el poco tiempo que estuvo a cargo de la sede limeña logró esbozar un ambicioso plan de evangelización, en el cual los jesuitas y la extirpación de la idolatría jugaban nuevamente el primer papel.

Gonzalo de Campo llegó a Lima el 20 de abril de 1625. Antes de tomar posesión de su sede, el nuevo arzobispo había querido entrar en contacto personalmente con la realidad de su diócesis. Para ello desembarcó en Paita e hizo el recorrido por

---

de Lima y dos catedráticos de la Universidad. El juicio despertó fricciones y enemistades en el seno del cabildo eclesiástico. En 1630, Alonso Martínez de Pastrana, albacea del arcediano don Juan de Velázquez, recusó al entonces provisor Feliciano de Vega durante un pleito que seguía en el Tribunal Eclesiástico: “ha sido y es mui público y notorio en esta ciudad la grande enemiga que vuestra merced tubo al dicho señor arcediano, manifestándole a todos los capitulares y demás personas que lo comunicaron y por escrito lo tiene vuestra merced declarado y manifestado en un cabildo que se hizo donde pidió el dicho señor arcediano se le tomase a vuestra merced residencia del tiempo que avía sido provisor del señor arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero y vuestra merced alegó no era parte el dicho señor arcediano por ser su enemigo y que como tal le recusaba” (AAL. Sección Causas Civiles, Leg. 37, exp. 10).

<sup>76</sup> Duviols, 1986, pp. XLV-XLVI.

<sup>77</sup> Barrasa, BNP. A620, p. 57.



tierra hasta Santa, para continuar luego a la capital. Ya este contacto inicial le sirvió para verificar el mal estado de las iglesias, la ignorancia de los feligreses y la incapacidad de sus curas, tanto seculares como regulares. Encontró sobre todo de parte de estos últimos una sorda resistencia a las visitas. Su preocupación la dejó sentir ya entonces, cuando desde Huarmey exhortó a los curas de su diócesis, el 16 de marzo de 1625, a que hiciesen lo posible para que los indios fuesen verdaderos cristianos.<sup>78</sup>

Una vez en Lima su primera preocupación fue oír las opiniones de personas enteradas en los asuntos de su diócesis y probablemente entonces se le planteó el problema de la idolatría. El propio Gonzalo de Campo nos ha dejado constancia de las controvertidas opiniones de los eclesiásticos de la época con respecto a este tema:

Porque hallé variedad de opiniones cuando entré en Lima cerca desto: y entre los hombres graves y de más importancia unos me decían que habia mucha idolatría, y de estos los más eran teólogos, predicadores y personas de mucho zelo de almas: otros me decían que era invención y cudicia de los visitadores que debajo deste título pretendían ganar plata y que se hacía gran agravio a los indios en imputarles cosa semejante: otros decían que bien creían que había alguna idolatría, pero no tanta como se decía.<sup>79</sup>

Cabe anotar también que entre los informes y opiniones que recibió se deben haber tocado otros temas de suma importancia para el manejo del arzobispado tales como el estado de las rentas de los monasterios y la situación de su cabildo así como la de los curas doctrineros. Sobre todo la solución de los dos primeros puntos demandaba su presencia en la capital, de manera que le era imposible en un primer momento salir a verificar la situación de las doctrinas de indios personalmente.<sup>80</sup> Necesitaba gente de confianza para llevar a cabo visitas en las diversas regiones de su extensa diócesis y que le ayudasen a la vez a concretar sus ideas de reforma. Gonzalo de Campo recurrió entonces a los jesuitas:

---

<sup>78</sup> Vargas Ugarte, 1953-1962, II, p. 329.

<sup>79</sup> Carta a S.M. Llamellín, 8 de octubre de 1626, AGI, Lima, 302.

<sup>80</sup> Vargas Ugarte nos brinda información, escueta por lo demás, sobre algunas de las medidas tomadas por este arzobispo durante su permanencia en Lima, sobre todo en lo relativo a la visita de los monasterios, su cabildo y la “renovación de licencias” a que fue sometido el clero (ver Vargas Ugarte, 1953-1962, II, pp. 331 y ss.).

Nos pidió le diésemos padres vastantes y sufficientes para ir en su nombre por todo su arzobispado en misión. Quería su señoría que llevasen autoridad de visitantes ordinarios en especial como jueces de la idolatría, que algunos años antes se avía descubierto en muchas provincias dando por razón con que supuesto que su señoría no podía por su persona hazer esta visita, tan presto no hallava de quién poder fiar el descargo de su consciencia en esta parte, sino de los de la Compañía, offreciendo todo el gasto de mulas y de lo demás necessario.<sup>81</sup>

Los jesuitas respondieron que ir con judicatura era contra los principios de la Compañía, pero que sí estaban dispuestos a salir en misión a predicar y confesar como lo habían hecho antes. Una vez listos los primeros cuatro grupos de padres, el arzobispo los reunió en su casa y en presencia del padre rector de la Compañía les dijo que

su intento era reformar si pudiese todo el arzobispado por medio dellos. Dió-les juntamente instrucciones de lo que avían de hazer, que en suma era lo primero tomar entera noticia del estado en que se estava la fe de los indios y si duraba todavía en ellos la idolatría, que en todos los pueblos cabeças de doctrina pusiessen el Santísimo Sacramento por no estar colocado en las más partes, que publicasen el jubileo que su santidad el año antes avía conçedido para todo el mundo.<sup>82</sup>

Además el arzobispo les concedió todas las facultades para reformar las costumbres tanto de indios como de negros y españoles donde hubiese necesidad. Asimismo para que

reconociessen los sitios y puestos de las doctrinas i las distancias de los pueblos por cuanto sucede tener un solo cura 7 o 8 o 12 o más pueblos... a que es impossible acudir para con esta noticia tratar de reducciones de pueblos y divisiones de dotrinas.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> ARSI, Carta Anua de 1625-26.

<sup>82</sup> Los sucesos que narra la anua de 1625-1626 también están contenidos en Barrasa (ver BNP A620, pp. 57-58). Según Duviols para esta época se pueden reconocer hasta tres visitantes de la idolatría nombrados por Gonzalo de Campo, o en todo caso con comisión para realizar encuestas sobre las idolatrías (Duviols, 1977, p. 195).

<sup>83</sup> ARSI, Carta Anua de 1625-26.

Prevenidos con estas instrucciones y con cartas para los curas y vicarios de los lugares que visitasen, así como de credenciales para las autoridades civiles entregadas por el virrey, salieron los padres de la Compañía en una de las campañas misioneras más importantes que hubiese realizado jamás el Colegio de Lima. No solamente por el número de misioneros que participó en ella, sino también por lo decisivo de la empresa que se les encargaba. En el curso de las misiones los padres apresaron a hechiceros, quemaron objetos de adoración, estatuas de madera, castigaron borracheras, confesaron un número indeterminable de indios, fundaron cofradías y colocaron el Santísimo Sacramento en más de siete pueblos, cabezas de doctrina.<sup>84</sup>

Sin embargo, es probable que los informes de los misioneros jesuitas encontrasen críticas entre los que dudaban de la persistencia de la idolatría. Es por ello que Gonzalo de Campo deseando en persona convencerse del estado de la religiosidad de los indios, el 27 de mayo de 1626, inició la visita pastoral de su diócesis, acompañado de personas expertas en cuestiones de idolatrías, como el entonces cura rector de la Catedral Fernando de Avendaño, los padres Luis de Teruel y Miguel de Salazar.

Después de cinco meses de arduo trabajo, el arzobispo llegó a la conclusión de que la idolatría estaba muy difundida y en algunos lugares estaban “contaminados” en ella casi todos los vecinos. Durante la visita pastoral se castigó a algunos ídolas y unos cuantos hechiceros fueron enviados a la Casa de Santa Cruz, asimismo había quemado más de trescientos ídolos:

El principal fin con que emprendí acción tan trabajossa y difficultossa como salir a visitar en persona todo mi arzobispado... fue entender de raíz y por vista de ojos si en este arzobispado había idolatría y heregía en los indios, conocerlo y verlo y poder informar a Vuestra Magestad con certidumbre de la verdad... He hallado en muchos lugares deste arzobispado mucha ydolatría y en algunos casi contaminados todos los vezinos, y ydolatrías y eregias del peor género, que algunos totalmente no creen en nada de los misterios de nuestra santa fee católica, y en su corazón secretamente hazen burla y mofa de ellos; otros que están firmes en su gentilidad y ritos de ella... adorando los cerros por Dios y otros ydolos de que embiaré a Vuestra Magestad muchos de ellos y algunos de los processos que se han hecho.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> En ARSI, Carta anua 1625-26 hay una hermosa descripción de cómo se ponía el Santísimo Sacramento en las cabezas de doctrina, también en Barrasa (BNP, A620, p. 62).

<sup>85</sup> Carta de Gonzalo de Campo al Rey, Llamellín, 8 de octubre de 1626, AGI, Lima, 302.

Las causas de la pervivencia de la idolatría eran múltiples, como nota Gonzalo de Campo, pero la principal era la gran ignorancia de los curas doctrineros, los regulares más que los seculares. Además no se habían cumplido las normas de las reducciones de pueblos de indios.<sup>86</sup> Esto debido a intereses de algunos obrajeros, quienes incluso dejaron sentir en Lima su descontento con la política del arzobispo, cuando este ordenó a sus curas las llevasen adelante. La visita realizada por Campo le permitió formular sus propuestas de solución al problema de la idolatría: 1) la Inquisición deberá conocer de las causas de los indios, pero no deberá ser igual a la española en cuanto al rigor; 2) hacer valer las ordenanzas en cuanto a las reducciones; 3) lo más importante empero será el dar a la Compañía de Jesús doctrinas piloto en las cabezas de provincia.<sup>87</sup> De esta manera Campo volvía a la propuesta de Lobo Guerrero en Nueva Granada de dar a los jesuitas el control de las doctrinas.

La muerte del prelado frustró estos grandes planes. Sin embargo no es difícil darse cuenta que durante el gobierno de Gonzalo de Campo se hizo el intento más serio de entregar abiertamente a la Compañía de Jesús el control total del proceso evangelizador en los Andes. No solo proponiéndoles, nuevamente, llevar adelante el proyecto extirpador. Sino también confiando en ellos la reorganización y vigilancia del sistema de doctrinas, el eje fundamental de la evangelización indígena. Al margen de si la Compañía o en Consejo de Indias hubiesen estado dispuestos a volver sobre este proyecto de Lobo Guerrero, es importante subrayar que la extirpación de la idolatría también aquí surge como una preocupación eminentemente pastoral.

Por otro lado, notamos una evolución que se hará más marcada con el paso de los años. Si al principio con Lobo Guerrero la extirpación de la idolatría había sido pensada como un medio rápido y eficaz de solución al deficiente adoctrinamiento de la población indígena, una solución *ad hoc*, durante el gobierno de Gonzalo de Campo el centro de gravedad empieza a desplazarse del marco netamente represivo y misional de la extirpación hacia la formulación de la necesidad de reformas más radicales del sistema. Es en este sentido que podemos interpretar la proposición de dar a la Compañía el control de doctrinas piloto en los corregimientos. Ciertamente la propuesta no era nueva y la extirpación de Lobo Guerrero fue una

---

<sup>86</sup> Provisión del Marqués de Guadalcazar sobre reducciones del 18 de julio de 1626, AGI, Lima, 302. Acerca del tema de las reducciones ver la compilación de Saito y Rosas, 2017.

<sup>87</sup> Carta de Gonzalo de Campo al Rey, Llamellín, 8 de octubre de 1626, AGI, Lima, 302. Ver también Lisson Chaves, 1943-47, V, pp. 81-82, 86-87; Vargas Ugarte, 1953-1962, II, pp. 332-335. Noboa reclamaría años después hacer cumplir la legislación sobre las reducciones. Ver capítulo III.

manera de sacar adelante el control de los jesuitas sobre las parroquias, por medio de las misiones permanentes, burlando así al Consejo que se había opuesto. Pero ahora empieza a formularse de manera más abierta.

Este gradual viraje de los personajes interesados en la religiosidad indígena hacia la formulación de reformas más radicales del sistema evangelizador, quizá también encuentre su explicación en el curso mismo que había seguido el proyecto extirpador de principios de siglo: los visitantes de la idolatría, armados de un gran poder lo utilizaron muchas veces en beneficio personal ocasionando no pocos agravios a la población indígena, ya sea que se tratase de abultar las hojas de servicios con listas impresionantes de idólatras, o bien para eliminar la posible resistencia de la población local, en los conflictos de orden socioeconómico en las doctrinas. ¿Es posible que sea ésta la causa de la desconfianza del arzobispo para con sus visitantes? ¿De qué otra forma puede interpretarse su proposición a los jesuitas de llevar judicatura, en tanto contaba con gente experimentada dentro de los eclesiásticos en cuestiones de extirpación?

Así, el mismo Gonzalo de Campo no estimará innecesario justificar la probidad de los personajes que lo acompañaron en su visita pastoral.<sup>88</sup> Las quejas por excesos en las visitas ya habían llegado a la Corte. En una Real Cédula de 1627 leemos, curiosamente, una crítica al propio Gonzalo de Campo:

Bais dexando en los lugares donde pasáis visitantes que inquietan y averiguan si los indios están todavía en sus ydolatrías y ritos antiguos... y que por encarecer su cuydado en la execución de vuestras órdenes, dan a entender los dichos visitantes son muchos los comprehendidos en este daño, siendo assí que no se tiene por tan grande como ponderan, demás que la facilidad de los indios es tal que por verse libres de la opresión y vexaciones que les hacen los dichos visitantes, declaran todo lo que les preguntan y manifiestan las piezas de oro, plata, madera, barro, ropa y mantas que tienen, en que hay algunas figuras y a veces los cuerpos de sus difuntos que están en las huacas, que llaman malquis y por quitárselo y sus ganados dicen lo adoran... y si no lo confiesan, se lo prueban, con que consiguen su intento y los dexan aniquilados y destruidos.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> “Y lo primero que asenté así con los ministros mayores como con los menores fue la limpieza y desinterese grande de manera que ni por vía de condenación, ni de derechos, ni de escritura, ni en ninguna otra manera, ni por otro ningun título pensado o no pensado no había de intervenir plata ni olor della” (Carta de Gonzalo de Campo al Rey, Llamellín, 8 de octubre de 1626, AGI, Lima, 302).

<sup>89</sup> AAL. Libro Segundo de Cédulas Reales R.C. 096, f. 17.



Pero es posible que esta cédula sea una respuesta a las cartas e informes que varias órdenes religiosas enviaron al Consejo quejándose del arzobispo. El prelado no podía visitar las doctrinas de regulares para buscar idólatras porque estos se oponían y habían aleccionado a sus doctrineros para que se negasen a recibirlo. Esta guerra con las órdenes ocasionó una larga correspondencia con mutuas incriminaciones, Campo llegó a acusar a algunos regulares de fomentar la idolatría.<sup>90</sup>

### 3.3. Hernando Arias de Ugarte (1630-1638)

Para este arzobispo el sistema ideado por los concilios y sínodos trabajaba bien y los desperfectos se irían solucionando en la medida en que se acatasen las normas existentes.<sup>91</sup> Hernando Arias de Ugarte es el arzobispo del *status quo*.

Sin embargo, ello no significa que él no emprendiese durante su gobierno una seria campaña de moralización y control. Consideraba que el orden debía empezar por la propia casa, de tal modo que uno de sus actos iniciales fue la visita de su Iglesia, los monasterios y finalmente de la diócesis, realizada esta última en diversos períodos entre 1631 y 1636.

Para Arias de Ugarte la visita era muy importante no solo porque lo ponía en contacto con los principales problemas de la diócesis, sino también porque su experiencia, como criollo y obispo en cuatro diócesis americanas lo había convencido de la poca efectividad de las inspecciones realizadas a través de visitantes

---

<sup>90</sup> En AGI, Lima, 302: Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey sobre los religiosos doctrineros durante su visita, Llamellín, 6 de octubre de 1626; Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey, Llamellín, 8 de octubre de 1626; Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey informando de las doctrinas a cargo de los mercedarios, Huari, 15 de octubre de 1626. Todas cartas amargas, llenas de quejas contra los religiosos.

<sup>91</sup> Así lo afirma en la apertura al Sínodo celebrado por él, en 1636. Según Arias de Ugarte las normas ya están todas dictadas y si no fuese porque el Concilio de Trento y las ordenanzas de la Corona estipulaban celebrar sínodos diocesanos cada cierto tiempo ni siquiera hubiera realizado el suyo (Sínodos 1987, pp. 250-251). La actitud crítica de Arias de Ugarte se extendía también a los concilios a los cuales consideraba de poca utilidad y solo pretexto para dirimir viejas rencillas, creando odios, animando injurias y venganzas (ver Vargas Ugarte, 1951-1954, III: p. 151). Sin embargo cabe anotar que el Sínodo de 1636 recoge la experiencia de este arzobispo en cuanto al estado de su diócesis y nos brinda algunas pautas sobre la situación real en las doctrinas de indios. El Sínodo se extiende en una serie de medidas de carácter organizativo y pastoral, como es lógico, pero también punitivas para con los curas y todos aquellos que estorbasen el adecuado adoctrinamiento del indio, resultado de las causas que el propio arzobispo había tenido la oportunidad de ventilar durante sus visitas y que se conservan en el AAL en las secciones de Visitas y Capítulos. Para el concilio ver Sínodos, 1987, sobre todo los títulos de *constitutionibus*, de sepulturas, y de vicarios. El texto de las sinodales incluye una breve exposición de la doctrina cristiana en quechua y español (*ibid.* pp. 253-261).

ordinarios. Éstos se corrompían con facilidad y los feligreses igual quedaban agraviados. En esta crítica incluía también a los visitantes de la idolatría.

Esa misma experiencia de criollo,<sup>92</sup> y además persona que había recorrido todo el Perú, le permitía afirmar que al contrario de lo que se había estado diciendo la idolatría de los indios no estaba tan arraigada en ellos ni era mal congénito o difícil de arrancar. Él conocía a muchos, libres de ese mal.<sup>93</sup> Además el estado espiritual de los indios no era tan desastroso como se había afirmado. En general la mayoría de los indios sabía bien la doctrina cristiana y solamente se debía procurar que no la olvidasen:

Aunque algunas personas movidas quizá con buen zelo dicen que entre los yndios ay muchas ydolatrías yo no he halládo las, aviendo procedido con diligencia y cuidado: en muy pocas partes hallé algunos rastros de lo antiguo, y algunas supersticiones, y por la misericordia de Dios veo que los mas yndios y yndias están bien enseñados en la doctrina cristiana, y en las cosas de nra. fee catholica que conforme a su capacidad deben saver para salvarse y esto fuera mucho más si los yndios estuvieran reducidos a sus poblaciones... En las doctrinas de religiosos he hallado a los yndios bien enseñados: los de la orden de Señor Santo Domingo y los de la Compañía de Jesús tienen las presentaciones de sus doctrinas conforme las reales cédulas del Real Patronazgo y an sido examinados como V. Magd. lo manda... los demás doctrinantes de las órdenes de señor San Francisco y La Merced están sirviendo sin presentaciones y sin ser examinados. Y aunque el virrey les ha mandado retener los sínodos y que no se les paguen hasta que vengan al examen y lleven sus presentaciones, no obedecen por algunas indulgencias que alcanzan. Convernía usar de más rigor. Asimismo suplico a V. M. se mande remediar.<sup>94</sup>

No obstante sería incorrecto decir que durante su gobierno no se hizo nada en la lucha contra la pervivencia de los cultos idolátricos. Mas bien habría que

<sup>92</sup> Hacia abril de 1607, es decir, dos años antes de iniciarse las campañas de extirpación, Arias de Ugarte vivía en Lima, donde recibió las órdenes de diácono y de misa, durante la Sede Vacante, de manos del obispo de Chile fray Juan Pérez de Espinoza. Era por entonces oidor de la Real Audiencia (AAL. Sección Ordenaciones, Leg. 1. 1607. Sin ordenar). También figura su firma en la recomendación que hizo la Real Audiencia a Fernando de Avendaño en 1612 para una ración en la Catedral de Lima (AGI, Lima, 327). Conocía a Ávila desde la juventud, y declaró en la probanza de servicios de este en 1607.

<sup>93</sup> Así lo afirma en una carta del 7 de mayo de 1631 citada por Vargas Ugarte (1953-1962, II, p. 364).

<sup>94</sup> Carta de Hernando Arias de Ugarte al Rey, 13 de mayo de 1633, AGI, Lima, 302; también Sínodos, 1987, p. 253.

contemplar su actitud hacia la extirpación de la idolatría, por lo menos en su rol de arzobispo de Lima,<sup>95</sup> como parte de su fidelidad a las normas establecidas, o, mejor dicho, al sistema de evangelización existente.

Es necesario recordar que el sínodo de 1636 confirma y se atiene a las disposiciones tomadas por los concilios limenses y el sínodo de Lobo Guerrero de 1613, donde sí se dictaron medidas concretas contra la idolatría. Además el sínodo de 1636 contiene algunas, pocas es cierto, menciones a la idolatría indígena, que pedía a los curas vigilasen. Se estipulaba también el cuidado que debía tener el sacerdote en velar por las borracheras, que durante las fiestas de las cofradías se convertían en “raíz de otros muchos, gravísimos pecados y el principal impedimento que hay para su cristiandad”.<sup>96</sup> Asimismo debía velar el doctrinero, so pena de ser castigado por el visitador o el vicario, porque los indios, sobre todo los curacas, no sacasen a los muertos de la iglesia, llevándolos a las sepulturas gentílicas. Y, en los cuestionarios de las visitas pastorales efectuadas personalmente por este arzobispo a las doctrinas de su diócesis, se incluía, en concordancia con los concilios, preguntas relativas a la existencia de hechicerías, amancebamientos y demás pecados públicos.

Cabe anotar además que durante el período de su gobierno se llevaron ante el Juzgado Eclesiástico de los Reyes, por lo menos un par de causas relativas a idolatrías y ofensas a Dios.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Al parecer durante su gobierno en el arzobispado de la Plata sí favoreció las posturas de los que pretendían llevar a cabo visitas antiidolátricas o sustentarlas teóricamente. Así, Sánchez de Aguilar informó de la aprobación y beneplácito que causó a Arias de Ugarte su *Informe contra idolorum cultores* (1639), discutido en el marco del Concilio Provincial llevado a cabo en esa ciudad, en 1627, donde además se nombró al franciscano fray Bernardino de Cárdenas como “juez Comisario contra la idolatría”, ver *Tratado* 1953, II, pp. 330-331. Bernardino de Cárdenas escribió un libro contando sus experiencias en la campaña de extirpación que llevó a cabo en Charcas, *Memorial, y relación verdadera para el Rei N.S. y su Real Consejo de las Indias, de cosas del Reino del Perú, mui importantes à su Real seruicio, y conciencia*, 1634. Informa allí también cómo se discutió el tema de la idolatría en el Concilio de la Plata de 1627.

<sup>96</sup> Sínodos, 1987, pp. 263, 274.

<sup>97</sup> Duviols sugiere que durante el gobierno de Arias de Ugarte pudo haber por lo menos un visitador de la idolatría (Duviols, 1977, p. 197). Las causas aludidas transcurren: la primera en Carhuamayo (1631), se trata de una acusación de don Sebastián Caruas “fiscal mayor de la idolatría” del pueblo, contra Lorenzo Lllaxauaroc por enseñar a los jóvenes a adorar cerros y huacas, sobre todo al cerro Mulluyanoc, realizar ceremonias gentílicas (con sebo, lana coca, etcétera), confesiones y llevar una vida religiosa clandestina a espaldas de su cura, en compañía de su hija. Por supuesto los acusados negaron todos los cargos. Por lo visto no hubo castigo alguno, salvo alguna amonestación y cuatro años después el cura informaba que Lllaxauaroc andaba “muy reducido”, acudiendo “a misa y doctrina y a servir la iglesia en quanto se ofrece”. La segunda causa se siguió en Huamantanga, en 1634, y el denunciante era el fraile mercedario, cura del lugar, quien delataba al indio Juan Bautista Quispe, natural de Copacabana. Este indio andaba de pueblo en pueblo con una imagen de la Virgen, de la cual era devoto, por haberle sanado de la locura contraída a

Finalmente debemos subrayar que no le faltaron a este arzobispo motivos de discordia con las órdenes religiosas, a las cuales criticaba por lo relativo al pago de los diezmos y el comportamiento de sus doctrineros. Este aspecto es más o menos constante en el gobierno de casi todos los arzobispos del siglo XVII. Pero Arias de Ugarte ahorró esta crítica a los padres de la Compañía con quienes mantuvo una relación bastante cordial:

No tengo comprendidos en este caso a los doctrinantes de la Compañía de Jesús, porque los que yo he visitado y de otros que he comunicado, tengo porque están libres de semejantes excesos.<sup>98</sup>

También es durante su gobierno que se entrega a la Compañía de Jesús la doctrina de Chavín de Pariarca, en Huamalíes, como una puerta de entrada a las misiones entre indios infieles. Con el tiempo los padres jesuitas lograron convertir a Chavín en una doctrina modelo y Arias de Ugarte se ufanaba de que esta doctrina era “la corona de su arzobispado”.<sup>99</sup> Sobre Chavín de Pariarca volveremos en los capítulos II y III.

---

raíz de un encuentro con el Demonio, en forma de venado que echaba fuego por la boca. Quispe era recibido en los pueblos como “indio santo” y aprovechaba para recolectar limosnas, con las cuales, según su declaración pagaba misas y un manto que compró para la imagen de la Virgen (AAL. Sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 1, exp. 11 y 12).

<sup>98</sup> Carta de Hernando Arias de Ugarte del 20 de mayo de 1631, AGI, Lima, 302.

<sup>99</sup> Jacinto Barrasa, BNP. A620: pp. 64-80. La provisión de la doctrina de Chavín de Pariarca a favor de los jesuitas en AGI, Lima, 302.



## 4. El arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671) y la segunda gran campaña de extirpación

### 4.1. Los planteamientos del arzobispo Villagómez sobre la idolatría

A la fecha contamos con algunos estudios sobre Pedro de Villagómez (1588-1671), aunque aún nos sigue faltando un estudio biográfico completo.<sup>100</sup> Sobrino del arzobispo santo Toribio de Mogrovejo, según gustaba recordar, nació en la villa de Castroverde de Campos (Zamora); hijo de un hombre de guerra —el capitán don Francisco de Villagómez—. Estudió en Montilla, Sevilla y Salamanca; aún en España fue visitador de monasterios y juez de la Inquisición, obteniendo una canongía en la catedral de Sevilla; fue además instituido caballero de la Orden de Calatrava. Villagómez fue nombrado obispo de Arequipa cuando se encontraba todavía en España, presentado por el rey Felipe IV. De las influencias e importancia de nuestro personaje por esta época baste señalar el hecho de que se le dio comisión para que, al llegar al Perú visitase —es decir, según la jerga legal de la época, averiguase cómo funcionaban, cumplían las ordenanzas y se administraban— la Real Audiencia de Lima, los tribunales y la Universidad de San Marcos. Poco más de dos años tardó Villagómez en cumplir esta misión y poder llegar a Arequipa; entretanto estuvo en contacto con lo más escogido de la clase política y religiosa del virreinato peruano de manera asidua y directa en Lima, a juzgar por sus cargos y por el tiempo pasado en la capital. Por los papeles que firmó y generó parece haber sido un hombre cordial y minucioso, amante de resolver las diferencias de manera directa en una conversación abierta. En Arequipa dio a la diócesis las constituciones sinodales que habrían de regir esa iglesia por varios siglos; se distinguió además por su interés en la creación de escuelas para niños indios en los pueblos y ordenó traducir el catecismo al puquina. En 1639, cuando contaba con 52 años, fue nombrado arzobispo de Lima, ciudad a la que llegó al año siguiente. Su gobierno es uno de los más largos del siglo XVII, y se prolongó hasta 1671. Hacia 1646 realizó una visita pastoral a su diócesis, en la que no descuidó el tema que nos ocupa: durante la visita pastoral inició algunos procesos por idolatrías y hechicerías, de

---

<sup>100</sup> Véase Castañeda, 1992; Carlos Romero hizo una pequeña biografía en su introducción a la edición la *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, de Villagómez. En adelante utilizo la abreviatura “V”, seguida de la página, para referirme a esta última obra; utilizo en este capítulo por comodidad para el lector esta edición de 1919. También aportan algunos datos sobre el prelado Marzal, 1988, pp. 124 y ss.; Mills, 1997, entre otros.

los cuales quedan algunos expedientes firmados de su puño y letra.<sup>101</sup> Sin embargo, su frágil salud, sobre todo las dificultades que tenía para montar a caballo, le impidió en lo sucesivo ocuparse de las visitas pastorales personalmente, lo cual tendría no poca importancia para las directrices generales de su gobierno, como veremos.

Sus ideas y soluciones sobre la idolatría las escribió en su *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. No ha tenido este libro la suerte del de Arriaga: fue impreso en Lima en 1649 y se volvió a reeditar en esa ciudad en 1919. Tradicionalmente se ha hecho cierta injusticia con este libro al considerar que es virtualmente una copia del de Arriaga, sin embargo, no lo es. El arzobispo, es verdad, ha copiado de este páginas enteras, sobre todo cuando se refiere a la descripción de los ritos, especialistas y ofrendas idolátricas, materias en las que no tenía la experiencia de campo del jesuita. Pero sus fuentes son más amplias, y hace uso extenso de los materiales del III Concilio limense. Las palabras *Exhortación* e *Instrucción* que se utilizan en el título definen muy bien su finalidad y su forma. El libro constituye a la vez un ruego y advertencia, así como un conjunto de directrices. Fue pensado como un código deontológico e instrumento dirigido a sus visitantes, vicarios y curas de indios para ayudarlos en la lucha contra la idolatría. Por cuanto se trata de un requerimiento, el arzobispo está obligado a adoptar una postura magistral: el libro por lo tanto está virtualmente plagado de referencias bíblicas y de autoridades de la Iglesia.

Villagómez, como Arriaga, parte de la constatación de que la idolatría está presente entre los indios. Pero a diferencia del primero, que ponía el énfasis en que esto era debido a que nadie se había preocupado por quitar a los indios las manifestaciones de la idolatría ni explicarles los rudimentos de la fe, Villagómez creía que los indios ya habían sido convenientemente adoctrinados, pero era su fe la que se había deteriorado. El arzobispo reconoce, como Arriaga, que 115 años son muy poco tiempo de evangelización comparado con el ejemplo de muchas otras naciones, entre ellas la española, donde fue menester ocuparse durante siglos de los rebotes idolátricos “siendo —escribe— los españoles gente sin comparación más capaz de doctrina que los Indios” (V, 38). De alguna manera podía decirse que los indios eran nuevos en la fe, pero su corta capacidad, sus defectos innatos y la arraigada embriaguez los convertían en fáciles presas de la malicia del demonio. La idolatría de los indios, que ya había sido casi vencida con los intentos de sus

---

<sup>101</sup> Por ejemplo, la causa seguida contra María de Lima, hechicera, iniciada por el arzobispo el 3 de septiembre de 1646; la causa contra don Gerónimo Auquiniven, firmada el 26 de diciembre del mismo año, y la causa contra Francisco Malqui Guamán y su mujer Elvira Yauca. Ver AAL, Sección Causas de Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2, expedientes 5, 6 y 9.

predecesores, había vuelto a rebrotar. Se trataba pues de restaurar la fe. Y el remedio para ello era la visita. Villagómez justifica la campaña contra la idolatría en términos de una nueva cruzada.

Como en el caso de Arriaga, en la obra del arzobispo se pueden señalar un conjunto de causas principales y secundarias.

Las dos causas principales eran, en primer lugar, la gran astucia del demonio, quien se aprovechaba de la rudeza y corta capacidad de los indios, y el hecho de que ellos eran hijos *ab initio* de idólatras. En segundo lugar, la gran reverencia que sentían por sus antepasados y su arraigada embriaguez. Entre las causas secundarias menciona el arzobispo la existencia y gran actividad de los especialistas religiosos o ministros de la idolatría y el hecho de tener ante sí continuamente las cosas que suelen idolatrar, tales como cerros, lagunas, astros, etcétera. Entre las causas secundarias menciona también el prelado la disposición de los pueblos, la difícil geografía y la falta de doctrina, los malos sacerdotes y el mal ejemplo que recibían de los españoles que los explotaban.<sup>102</sup>

Empero, el argumento de la malicia demoníaca, que prácticamente estaba ausente en la exposición de Arriaga, es central en las tesis de Villagómez. El demonio está al acecho y aprovechará las ocasiones que se le presenten para restituir la idolatría. Desde luego el demonio saca partido ampliamente de la innata “inclinación a idolatrar” de los indios, inclinación que maman con la leche materna, pues la idolatría, según Villagómez:

en casi todos ellos es forzoso que haya, como heredada casi por derecho de naturaleza [...] [*pues*] las malas costumbres de los padres, y antepasados se convierten en cierta manera en naturaleza, para que como herencia suya sucedan en ella sus hijos (V, 46).

La figura de la idolatría mamada de la leche materna, que había sido utilizada por Arriaga para ilustrar el caso de los moriscos, se convierte así en argumento de primer orden en el concepto del arzobispo. A ello va ligado el gran respeto de los indios por sus antepasados, de lo cual se deriva la conservación de cultos y ritos de difícil desarraigo (V, 58). La embriaguez, el otro vicio congénito, es también la puerta preferida del demonio para tratar de engañar a los indios:

---

<sup>102</sup> Véase V, 41-42 y ss.

nos maravillamos con razón, —dice— cuando vemos un indio que no se embriaga (V, 54).

El arzobispo reconoce también, como Arriaga, que la falta de doctrina y educación y la consecuente baja calidad del clero es otra de las causas por las que sobrevive la idolatría. Menciona el caso de curas doctrineros que solo atendían a sus intereses materiales, incurriendo así en la idolatría del dinero o idolatría interpretativa:

Y es tanta la malicia del pecado que se comete por esta idolatría interpretativa del codicioso, que San Agustín no se atrevió á decir si era menor que la del idólatra formal por ignorancia. Pero sin agravio de su clarissimo ingenio, se puede bien decir... que es mayor la culpa del cura, que por la codicia se imposibilita de hacer como debe su oficio de ministro del Dios verdadero, y se hace sacerdote de Dagón en ser idólatra del dinero (V, 68).

También menciona Villagómez el caso de los curas que no castigan a los idólatras por temor a que los indios les hagan juicios y descubran sus granjerías. Pero Villagómez discrepa con Arriaga en que sea ésta la principal razón del mal: si efectivamente los indios son idólatras, cosa que a su entender está probada, no es porque los curas se hayan descuidado:

Y no será bastante —escribe— para extirpar las idolatrías, enseñar a los indios la doctrina, visitar los obispos, confirmarlos, porque son otras muchas y muy principales las causas de ella: conviene a saber: la grande astucia y diligencia del demonio contra la rudeza y corta capacidad de los indios, y ser ellos hijos *ab initio* de idólatras, y su ordinaria embriaguez...<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> AGI, Lima 59. Villagómez abundó en el tema de la corrupción de su clero en una recusación al fiscal protector en 1650 a raíz de los problemas de la dejación de Chavín de Parí por los jesuitas: “Y en casi diez años que ha que vine trasladado a este arzobispado no me acuerdo de que el señor fiscal protector en este tribunal, ni los indios en las visitas, hayan puesto capítulos de los que dice a cura alguno ni menos de que se los hayan probado en manera que por ello haya sido castigado, salvo uno que el señor fiscal protector tiene hoy capitulado; y si mal no me acuerdo sus capítulos tocan algo en esta materia y se está sustanciando su causa; y hasta haberle oído sus defensas no se puede juzgar de sus méritos”, ver Sección Concursos, Leg. 4, exp. III, f. 13r-v. He publicado este documento en García Cabrera, 1992b, pp. 57-64. Villagómez consideraba que había una legislación ya dada y el asunto estribaba en hacerla cumplir. Insistiría por ello en la necesidad de control que estipulaba la legislación y en la idoneidad de los ministros que realizaban



El principal remedio para todos estos males era, según Villagómez, la visita de la idolatría. Ésta no debería estar exenta de su lado misional defendido por los jesuitas a principios de siglo y, de hecho, contaba con que junto con el juez visitador fuesen a las visitas padres de la Compañía. El arzobispo partió de la constatación de que existía ya suficiente número de sacerdotes en las doctrinas y todos ellos, se podía decir, bien instruidos. La finalidad de la visita, según Villagómez, era controlar la propensión de los indios a la idolatría y acabar con lo que había quedado de los elementos de la misma.

Estamos, pues, ante un enfoque distinto del planteado por Lobo Guerrero, Arriaga y los virreyes a principios del siglo XVII, la finalidad educativa ha sido relegada a un segundo plano y se ha puesto énfasis en la parte policial.

Las campañas de extirpación de inicios de siglo habían representado un esfuerzo conjunto de los poderes eclesiástico y civil con el auspicio de los jesuitas. La situación en la cual Villagómez saca adelante su campaña es totalmente distinta. Desde el inicio mismo, ya en 1649, el arzobispo se encontró con la oposición frontal de diversos sectores de la sociedad virreinal.

#### **4.2. Propuestas alternativas a la extirpación, el carácter de las campañas de Villagómez y los jesuitas**

Detengámonos un momento en las críticas al estado de la evangelización de los indios y al gobierno de Villagómez de mediados de siglo. El detonante de tal actividad lo constituyeron las denuncias y pareceres enviados al Consejo de Indias por el alcalde del crimen de la Real Audiencia de Lima don Juan de Padilla y el protector general de los naturales don Francisco Valenzuela. No es mi intención detenerme en el análisis de todos los aspectos que la polémica desatada entonces trajo a colación ya que ello excedería en demasía la finalidad del presente estudio. Pero trataré aquellos puntos que parecen ilustrar el sentido de las campañas extirpadoras iniciadas por Villagómez el 19 de septiembre de 1649.<sup>104</sup>

---

visitas, a los cuales empezó a vigilar estrechamente. También tomó como costumbre asistir personalmente a las oposiciones de los clérigos de indios. En cuanto a las visitas pastorales, algún intento hizo en 1646 y 1658 de salir a los pueblos, pero de manera muy limitada debido a su frágil salud. Por supuesto el control incluía también a los doctrineros religiosos, cuyas doctrinas deberían en la medida de lo posible pasar al clero secular (Lisson Chaves, 1943-47, V, p. 368; Vargas Ugarte, 1953-1962, III, p. 5 y ss.; Marzal, 1988, pp. 130-133).

<sup>104</sup> Los pareceres de los principales implicados en esta polémica han sido ampliamente analizados por Marzal, 1988, pp. 119-171.

Don Juan de Padilla denunció la casi total ignorancia de la doctrina cristiana por los indios del virreinato en una carta dirigida al rey, suscrita el 15 de octubre de 1654, que al parecer expresaba también la posición de la Real Audiencia de Lima. Esta ignorancia se agravaba, según Padilla, por la explotación a que era sometida la población indígena y la negligencia de sus curas. Como consecuencia de todo ello, persistían en sus vicios e idolatrías. Tres años después, el 20 de julio de 1657, Padilla amplió todas estas denuncias en su famoso *Memorial*.<sup>105</sup>

Padilla dividió su *Memorial* en dos partes. En la primera, daba aviso al Rey de “lo mucho que padezen los indios deste Reyno del Perú en lo espiritual”; en la segunda, se ocupaba de lo “temporal”. El conocimiento de los temas que expuso lo fundamentó en el hecho de ser criollo y haber tenido una larga experiencia de diecisiete años en la Audiencia de Lima.

Los puntos relativos al estado espiritual de los indios se pueden agrupar en tres rubros: las denuncias, las causas y las soluciones.

Las denuncias no presentan mayor novedad ya que ellas habían sido explicadas reiteradamente a lo largo del siglo XVII. Algunas de las observaciones de Padilla las podemos leer en Arriaga, las sinodales de Arias de Ugarte y las *Exhortaciones* de Villagómez, por mencionar algunos textos analizados en esta tesis. Se resumían en lo siguiente: la gran mayoría de los indios no sabían la doctrina cristiana incluso en lo que era *medio necesario* para salvarse; la idolatría no estaba desarraigada y muchos indios continuaban en ella como antes de la conquista; eran sometidos a diversos agravios de parte de sus curas doctrineros quienes se ocupaban más de sus granjerías que de educarlos y en ocasiones actuaban en complicidad con los obreros; sobre todo se distinguían en estos abusos los frailes. Sin embargo, Padilla no deja de mencionar que a muchos curas, así religiosos como clérigos nada tenía que reprochar.<sup>106</sup>

Las causas que Padilla encontró a los problemas mencionados se reducían a lo siguiente: los arzobispos (la alusión a Villagómez era directa) y los obispos no visitaban sus diócesis; la mayoría de los visitadores que ellos nombraban eran personas sin experiencia, jóvenes elegidos sólo por razones de parentesco u otras recomendaciones, nombrados con la finalidad de que sacasen provecho de la visita, como efectivamente hacían; cuando los visitadores abrían causas a los doctrineros,

---

<sup>105</sup> El *Memorial* de don Juan de Padilla fue publicado por Vargas Ugarte (1966-1971, III, pp. 391-420).

<sup>106</sup> Vargas Ugarte 1966-1971, III, pp. 391-394.

estas sufrían interminables dilaciones en el tribunal eclesiástico y muchas se quedaban sin sentenciar, por lo tanto resultaban inútiles.<sup>107</sup>

Finalmente, la parte más interesante del *Memorial* es el conjunto de soluciones que propuso: que los arzobispos y obispos visitasen sus diócesis; que a los que no podían hacerlo por razones de salud o edad (la alusión a Villagómez era otra vez directa) se les nombrase coadjutor; que a los malos doctrineros se les quitase el beneficio, que no fuesen menores de cuarenta años y no pudieran tener haciendas ni granjería alguna; que los visitadores supiesen la lengua y fuesen personas de edad; que se quitasen las doctrinas de indios a las órdenes religiosas.

Pero la medida más importante y radical que propuso Padilla fue que se entregase a la Compañía de Jesús una doctrina en cada corregimiento, de ser posible, quitándola a los otros religiosos:

y aunque parece medio riguroso el quitar las dotrinas a unos religiosos para darlas a otros en el común sentir de quantos desean el remedio desto es este el más efficaz.<sup>108</sup>

Las razones que lo habían llevado a sugerir semejante medida eran las siguientes: los padres jesuitas prestaban mucha atención a la enseñanza de los niños. Solo esta religión tenía a su cuidado las misiones, sustentadas a su costa y eran de gran utilidad. Pero por ser pasajeras pronto olvidaban los indios lo aprendido. Padilla opinó que en las pocas doctrinas que esta religión había poseído:

no solo están instruidos los indios en nuestra santa fe sino también en el culto divino, siendo muchos músicos y cantores y en lo político sabiendo leer y escribir y portándose con más similitud a los españoles que los demás.<sup>109</sup>

Además la posesión de doctrinas por parte de los padres serviría de ejemplo a las demás. Finalmente, eran los jesuitas:

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 394-395.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 396-397.

los que más cuidan de la salbación desta miserable gente, de que se condena tanta parte por falta de toda la dotrina, que han menester para salir de sus vicios y idolatrías.

Las denuncias de Padilla y sus propuestas fueron además totalmente respaldadas por el fiscal protector de los naturales, Francisco Valenzuela, quien expresó su opinión casi al mismo tiempo. Así, en 1650, y después, en una carta al Rey de 17 de octubre de 1654, a raíz del problema originado por la dejación de Chavín de Pariarca, el protector pidió no solo que se restituyese la doctrina a los jesuitas, sino que además se les diese otras más, como el único medio de evitar las continuas vejaciones a que eran sometidos los indios. Según Valenzuela, los más graves vicios de los indios (la borrachera y la idolatría) no existirían si los propios españoles no les vendiesen vino y los curas enseñasen la doctrina. Valenzuela afirmaba que solo en las doctrinas a cargo de los jesuitas se veían los indios libres de esas lacras. En trece años que ejercía su oficio, afirmaba, jamás había tenido noticia de queja alguna de los indios contra los padres en Chavín, el Cercado o Juli, contrariamente a lo que pasaba en la mayoría de los curatos del arzobispado.<sup>110</sup>

Las denuncias de Padilla y la posición del protector pronto encontraron eco en el virrey Conde de Alba y miembros de la Audiencia, como el oidor Bernardo Iturrizarra, quienes apoyaron directamente el proyecto de dar a la Compañía algunas doctrinas de indios. Del mismo parecer fue el protector de los naturales Diego de León Pinelo. Por su parte el Provincial de los dominicos fray Francisco de la Cruz se sumó a las críticas al estado de la evangelización en términos bastante duros.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Ver AAL. Sección Concursos. Leg.4, exp. 3, f. 9v. Ver también *supra* nota 103 la respuesta de Villagómez a esta carta. Y también los capítulos II y III de esta tesis.

<sup>111</sup> “Esta segunda vez que soy provincial, en que, procediendo con más cuidado, he hallado, para descargo de mi conciencia, serme preciso representar a V. Excelencia que los indios hasta hoy no son cristianos, ni han tenido doctrina suficiente la mayor parte de ellos o casi todos” (Carta al virrey del 20 de julio de 1657, Lisson Chaves, 1943-1947, V, pp. 369-370). El Dr. Diego de León Pinelo descendía de una familia de judíos portugueses, estudió cánones en Salamanca y se doctoró en la Universidad de Lima en 1636; fue catedrático de Prima de Sagrados Cánones, llegando a ser rector de ese centro de estudios. Ocupó también el cargo de fiscal del crimen de la Real Audiencia de Lima, y fue asesor de tres virreyes. Su parecer fue impreso probablemente en 1660; el ejemplar que he podido consultar no cuenta con pie de imprenta. En él desgrana uno por uno los argumentos del *Memorial* de Padilla y va enumerando las medidas legales que se habían ido tomando respecto de los problemas a que aludía el escrito del fiscal del crimen a lo largo del siglo XVII. Ver León Pinelo, *Parecer en la Junta que se ha formado por cédula de Su Magestad de 21 de setiembre de 1660 años para conferir las materias y puntos de la Carta que con cédula referida se remite, cerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*, [1660] s. l., s. f.; ver también Marzal, 1988, p. 128.

Como he mencionado, la idea de dar más doctrinas a la Compañía de Jesús fue la letanía del siglo xvii e incluso del xviii. Ya Lobo Guerrero, como vimos, la propuso en Nueva Granada, lo propio hizo el arzobispo Gonzalo de Campo.<sup>112</sup> Sin embargo, no es difícil darse cuenta que, enunciada en los años cincuenta del siglo xvii, cuando el arzobispo acababa de formular su política evangelizadora, poniendo énfasis en la extirpación de la idolatría, esta idea tenía todos los visos de ser una contrapropuesta y una abierta oposición. *Una alternativa* a las medidas dictadas por el prelado limeño y por ende a la extirpación misma. Veamos.

El reconocimiento de que la población indígena seguía aún aferrada a sus antiguos cultos, enunciado muy claramente tanto por Padilla como por Valenzuela, constituía no solo una crítica a la efectividad de las campañas realizadas en el pasado por Lobo Guerrero, sino también a la que acababa de iniciarse. Si los indios seguían siendo idólatras, ¿no era un síntoma de que la extirpación y sus métodos habían sido un fracaso, y de que era necesario otro tipo de acercamiento al problema de la evangelización de los indios? Por supuesto que aquí no está en discusión la necesidad de acabar o no con la idolatría de los indios. Lo que se discute es *el método*: si la extirpación de la idolatría suponía, por lo menos en esta época, arrancar de cuajo y violentamente los antiguos cultos de entre una población acostumbrada al disimulo o naturalmente inclinada a ellos en el marco de las constantes visitas y revisitas, para Padilla y Valenzuela la erradicación de los antiguos cultos y los defectos en la enseñanza de los fundamentos de la fe debería llevarse a cabo en el marco de un nuevo tipo de doctrinas, a través del trabajo sistemático que los jesuitas habían demostrado en las que tenían a su cargo. Así pues las propuestas de Padilla y Valenzuela parecerían poner énfasis en el aspecto pedagógico y organizativo que sólo la Compañía podía ofrecer. Esto y no las campañas de extirpación era la solución al problema. Por ello Padilla afirmó que:

Y assi buelbo a representar que este [*dar doctrinas a los jesuitas*] es uno de los medios mas efficazes o el mas efficaz que V.M. puede tomar para que estos desdichados sepan y abrazen nuestra santa fe catholica.<sup>113</sup>

Todo esto queda más claro si tenemos en cuenta que el fiscal protector, Francisco Valenzuela, había sido además uno de los más acérrimos opositores a las campañas

---

<sup>112</sup> También el virrey Príncipe de Esquilache se había mostrado partidario de la medida como una forma de erradicar las idolatrías (ver Vargas Ugarte 1953-1962, III, pp. 262 y ss.).

<sup>113</sup> Vargas Ugarte 1966-1971, III, p. 397.



de extirpación iniciadas en 1649 por el arzobispo. A él se debe, en particular, el que se haya negado la *procuración* a los visitantes de la idolatría, negativa que asestó uno de los más duros golpes a la campaña. Villagómez no dejaría de quejarse en los años sucesivos de todos los daños que causó a las visitas extirpadoras esta oposición de Valenzuela. Los visitantes privados del beneficio económico que podía reportar la visita, con frecuencia la abandonaban para correr a las oposiciones de curatos ricos y preferían ocuparse en los problemas de sus propias doctrinas. El arzobispo tuvo que recurrir a las rentas arzobispales para cubrir los gastos de sus visitantes, pero era obvio que ello no podía mantenerse por mucho tiempo.<sup>114</sup>

Además al parecer tanto Padilla como Valenzuela apoyaron las quejas de los indios contra los visitantes de la idolatría ante el juzgado eclesiástico y la Real Audiencia de Lima. Así, Valenzuela apoyó al cacique del pueblo de Ocos en su defensa contra las acusaciones de idolatría formuladas contra él.<sup>115</sup> En las causas incoadas en la doctrina de Acas por el común de los pueblos contra las acusaciones de idolatría, de que me ocupo en el capítulo III, los propios indios aseguraron contar con el favor de la Audiencia y el protector.

El mismo Villagómez se quejó en 1663 de que Padilla, en la Real Audiencia, favorecía la “malicia” de los indios que capitulaban a los visitantes:

y no se habían descubierto tanto en su malicia [*los indios*] como hasta ahora, que han tomado esta avilantez so capa del favor que quieren atribuirse que les hace D. Juan de Padilla, alcalde de corte de esta Real Audiencia.<sup>116</sup>

De tal modo, pues, que los principales propugnadores de una vía alternativa a la extirpación no sólo se limitaron a señalar y sugerir ante las instancias respectivas su propuesta. Sino que pasaron al campo de los hechos en un ataque frontal; y las

---

<sup>114</sup> Como ya he señalado en otro lugar (García Cabrera, 1992b), es muy posible que esto nos ayude a entender los pedidos de Fernando de Avendaño quien por esta época reclamaba que la Inquisición conociese de las causas de idolatría de los caciques, pero con la salvedad que la jurisdicción del Santo Oficio sobre la extirpación fuese privativa. Como ha señalado Duviols (1977, pp. 279-280) esto no solo podía haber permitido a Avendaño controlar la extirpación desde el Santo Oficio, con más autonomía que bajo Villagómez, sino que también para este último hubiese significado librarse de una campaña que se iniciaba con grandes problemas y de paso desquitarse de la Compañía por su flaco apoyo a la extirpación. Avendaño había sido admitido en la Inquisición como juez ordinario a inicios de 1650 (Guibovich, 1992b, p. 191).

<sup>115</sup> El juicio contra el cacique de Ocos en García Cabrera, 1994, documento 4.

<sup>116</sup> Carta al Rey del 2 de mayo de 1663, en Lisson Chaves 1943-1947, V, p. 383. En otra carta al Rey de Villagómez de 10 de julio 1658 de manera precisa se señala que los capítulos de los indios habían sido un serio revés para los visitantes, AGI, Lima, 59. Ver capítulo III de esta tesis.

acciones que tomaron no constituyeron las últimas de las causas para que la estrategia de Villagómez se viera debilitada.

Aunque ignoramos todavía muchas circunstancias, creo que podemos formular dos hipótesis que los hechos expuestos nos sugieren. La primera es que a partir del concepto mismo que Villagómez tenía de la existencia de la idolatría, teñido de ciertos prejuicios respecto de la naturaleza del indio, las campañas de extirpación tenían que devenir necesariamente en un método de control policial que sumía al proceso en el atolladero de los pleitos judiciales, adverso a las campañas además porque muchos sectores del poder civil apoyaban las quejas de los indios. Al soslayar o disminuir el lado pastoral y educativo de las visitas, estas dejaban además de cumplir su rol esencial, que era convencer a los indios de la necesidad de abandonar las creencias y prácticas de corte prehispánico; y alejaba a los jesuitas de este proceso.

La segunda tiene que ver con las causas por las cuales Villagómez dio inicio a su campaña de 1649 y convirtió a ésta en la política principal de su gobierno. Antes de esa fecha existían, hasta donde sabemos, por lo menos ya dos visitadores de la idolatría cuya actuación está documentada.<sup>117</sup> Además de ello, el control de los brotes idolátricos aparecía ya ampliamente legislado por los concilios limenses. Si la idolatría ya era vigilada con visitadores comisionados por el propio Villagómez y existían las normas para controlarla, ¿cuál era entonces la necesidad que tenía el arzobispo de iniciar la campaña de extirpación de 1649 con tanto ruido y ceremonia pública? ¿A quién iba dirigida esa parafernalia?<sup>118</sup>

La respuesta, me parece, estriba en las serias críticas al estado de la evangelización y a su propia gestión desde diversos sectores de la sociedad virreinal, sobre todo del poder civil, que he mencionado. La extirpación de la idolatría orquestada con pompa por Villagómez, al poner el acento en el imperioso control de una población indígena naturalmente maliciosa, poseedora de vicios congénitos, distraía convenientemente la atención de la necesidad de reforma del sistema evangelizador y de los cuestionamientos a su propia gestión. Las campañas de mediados de siglo fueron entonces una forma de distraer las críticas que caían sobre él, echando

---

<sup>117</sup> Tal es el caso de Felipe de Medina, que ostenta tal título, ver García Cabrera, 1994, doc. 4.

<sup>118</sup> Villagómez aprovechó la celebración de la fiesta solemne en la catedral, con motivo de la colocación de una reliquia del santo *Lignum Crucis*, obsequio del papa Urbano III. Esta fiesta se celebró el 19 de septiembre de 1649. Ese día se señaló para la pomposa salida de los siete visitadores de la idolatría y la bendición de los estandartes que llevaban “todos ellos de seda blanca con una cruz verde en el centro y por orla una letra, en caracteres rojos: *Ecce crucem Domini, fugite partes adversae*” (Vargas Ugarte, 1953-62, III, p. 7).

la culpa a los indios y permitían al arzobispo presentar una política propia ante el Rey, capaz de solucionar los graves problemas que se denunciaban.

Pero a todo esto ¿cuál había sido la actitud de la Compañía de Jesús ante la propuesta extirpadora de Villagómez o la vía alternativa de Padilla y Valenzuela?

Debemos reconocer que en este punto no contamos con la opinión clara de los propios jesuitas, de modo que solo podemos juzgar a partir de los antecedentes o de los actos que realizó la Compañía en este período.

En primer lugar, la idea de dar doctrinas piloto a la Compañía tenía un gran atractivo. Ello hubiese significado, como ya lo hemos anotado antes, dar a esta religión el control del proceso evangelizador en los Andes. Sin embargo es poco probable que la Compañía estuviese en la capacidad o en la disposición de aceptar más doctrinas de indios. Y menos al nivel que se estaba proponiendo.<sup>119</sup> El problema de la posesión de doctrinas de indios era un tema de vieja discusión en la política de la institución y generalmente esta se había mostrado reticente en aceptarlas por los peligros que encerraban.<sup>120</sup> Además, aquí habría que tener en cuenta la oposición que despertaba la presencia real o posible de los jesuitas en las doctrinas. Marzal mostró, para el caso del Cuzco de fines del siglo xvii, los rencores que esta posesión de doctrinas de parte de la Compañía suscitaba entre diversos sectores de la sociedad y administración coloniales.<sup>121</sup>

Pero por otro lado, el arzobispo Villagómez necesitaba de los jesuitas en sus campañas de extirpación. Con la ayuda de ellos él esperaba poder imprimirles el sesgo evangelizador, positivo, que la actitud meramente judicial de los jueces comisionados no podía llenar. Es por ello que desde un inicio ejerció presiones y apeló a cualquier instancia con tal de recibir esa ayuda.

La Compañía en un principio sí apoyó a la extirpación. Duviols menciona a los padres Lorenzo de Tapia y Jerónimo de Herrera, quienes acompañaron al visitador Felipe de Medina en Chancay. Por nuestra parte, tenemos noticia de dos de los padres que salieron de la doctrina de Chavín, el P. Bartolomé Mejía y Pedro Julio, quienes colaboraron también con los visitadores.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> En 1663, el Conde de Santisteban propuso al rey una lista de 47 doctrinas que podrían ser entregadas a los jesuitas. En el arzobispado de Lima esas doctrinas incluían: Huaraz, Recuay, Singa, Llata, Chavín, Huánuco y Quinti (Marzal, 1988, p. 395). Justamente Singa, Llata y Chavín estarán en el centro de los problemas de que me ocuparé luego en esta tesis. Cabe señalar que es conocida la relativa falta de personal que experimentaba la Compañía por esta época, ver el estudio de Maldavsky, 1999.

<sup>120</sup> Ver Albó, 1966.

<sup>121</sup> Marzal, 1988, pp. 396 y ss.

<sup>122</sup> Duviols, 1977, p. 228; García Cabrera, 1992b, pp. 48-49. La dejación de Chavín, hecha por presión del arzobispo, no dejó de causar resentimientos entre los jesuitas. Barrasa refiriéndose a ella escribió que:

Sin embargo, la Compañía pronto se mostró reticente a seguir proporcionando misioneros para las campañas. Villagómez informó, en una carta del 20 de agosto de 1651, que los jesuitas que acompañaban al visitador Medina lo habían dejado solo. Avendaño, quien andaba visitando los pueblos comarcanos de Lima, también había quedado sin ayuda, pues el padre que iba con él enfermó luego y hubo de regresar. Entonces el arzobispo criticó duramente a los superiores jesuitas el no hacer nada para las misiones, no obstante contar para ello con dinero más que suficiente, llegando a quejarse ante el general de la Compañía y el Rey.<sup>123</sup>

El enfrentamiento del arzobispo con los superiores jesuitas en el período 1650-1654 es, pues, abierto. El mismo Villagómez dejó constancia de él, en 1654, cuando los superiores al parecer volvieron a cooperar en el proyecto extirpador:

Lo cual si yo hubiera sabido no hubiera fundado en tanto el punto de justicia las quejas que he dado a V.M. y a su General, si bien nunca dejara de sentir mucho la escasez con que los superiores de la Compañía en los dichos tiempos, se hubieron conmigo en esta razón porque no pudiera dejar de extrañar que sin causa que les hubiese dado para ello no me ayudasen como solían de antes y más en el tiempo que más lo había habido menester para el negocio a mi ver de mas importancia que se me puede ofrecer, cual es la extirpación de las idolatrías.<sup>124</sup>

Sin embargo, la ayuda de la Compañía a la extirpación durante el gobierno de Villagómez parece haber sido intermitente.

Así en 1655, según Vargas Ugarte, por lo menos cuatro padres acompañaron a los visitadores (Bartolomé Mejía, Pedro Orozco, Pedro de Ribas y Juan Arias). Pero en 1656 Villagómez volvía a informar sobre la reticencia de los jesuitas a darle misioneros. Finalmente, el visitador Juan Sarmiento de Vivero todavía en

---

“y assí otra causa ubo mas urgente para ello, que por justos respectos aquí no se dice, queriendo más nuestra Compañía recibir en sí los golpes de algunas lenguas murmuradoras que atribuyen a cansancio, o a negligencia suya el no proseguir con esta doctrina, como lo hace en Juli y con el Cercado, que no el permitir lleguen estas saetas a otra persona, estimando está en su parte hacer oficio de escudo que la defienden; más no se puede dexar de decir que los memoriales que en esta razón han presentado los yndios al Gobierno demandando por nuestra Compañía son grande honra suya, y piensan algunos que Su Magestad nos ha de obligar a bolber a ella” (BNP. A620, p. 82).

<sup>123</sup> Las cartas de Villagómez al Consejo de Indias en AGI, Lima, 59. Ver también Lisson Chaves, 1943-47, V, pp. 201-202; García Cabrera, 1992b, pp. 49, 53.

<sup>124</sup> Carta al Rey del 14 de octubre de 1654, Lisson Chaves, 1943-47, V, p. 213.

1662 contaba con la ayuda de los padres en sus pesquisas en el corregimiento de Chancay.<sup>125</sup>

Estos vaivenes demuestran que la Compañía no apoyó de manera decidida a la extirpación de la idolatría tal como lo hizo durante la primera campaña en tiempos de Lobo Guerrero. Si a esto sumamos la abierta oposición judicial que encontraron las visitas entre los caciques, e incluso el común de los indios y la actitud bastante fría del poder civil, es posible darnos una idea del contexto en que se realizaron los procesos que estudiaremos a continuación.

## 5. Conclusiones

Como hemos visto, las dos grandes campañas contra la idolatría del siglo XVII difieren sustancialmente en su concepción, en sus fines y en su contexto.

Para los gestores e ideólogos de la primera campaña de extirpación de la idolatría esta era un instrumento que permitía suplir los defectos del sistema evangelizador pergeñado por los concilios y la legislación indiana. Una urgente solución *ad hoc* para resolver el problema, en tanto se ajustaban los mecanismos para que el sistema funcionase. Un aparato ortopédico de la evangelización. El problema a resolver era la pervivencia del paganismo en una escala generalizada en el ámbito del arzobispado de Lima, por lo tanto del virreinato del Perú, evidente en tanto no se había hecho un ejercicio de erradicación de los elementos materiales de la idolatría, ni se había comprendido en qué consistía realmente ese paganismo. Es solamente a raíz de las investigaciones etnográficas que Francisco de Ávila llevó a cabo en Huarochirí y luego a raíz de la recopilación de información que hicieron los jesuitas —sistematizada en el libro de Pablo José de Arriaga— que los gestos y actos rituales y los elementos materiales pudieron ser verdaderamente entendidos mediante su explicación mítica. Pero el acento de las campañas de Lobo Guerrero no estuvo nunca puesto en la mera represión. Erradicar los cultos prehispánicos implicaba un proceso educativo que solo podía llevarse a cabo mediante el correcto funcionamiento del sistema y su eje fundamental: la parroquia o doctrina de indios. Las consecuencias de estas campañas son difíciles de medir. Miles de ídolos y elementos materiales de la cultura prehispánica fueron destruidos. Cientos de personas castigadas y muchas recluidas en la Cárcel para hechiceros de Santa Cruz, de Lima. De otro lado, paradójicamente, en el proceso de recopilación de información para las pesquisas fueron creados algunos de los más estimables

---

<sup>125</sup> Sánchez, 1991, p. 7.



documentos y fuentes sobre las creencias y prácticas de corte prehispánico. Pero el proceso quedó trunco por la desaparición de sus gestores y el poco tiempo en que se realizó. Arriaga consideraba que era menester varias campañas para obtener progresos considerables.<sup>126</sup> Las campañas contra la idolatría de inicios de siglo lograron sus metas solo en forma limitada. Prueba de ello es que el problema persistía a mediados de siglo, hecho en el que estuvieron de acuerdo casi todos los observadores.

Otra es la situación que debe enfrentar el arzobispo Villagómez. Las campañas orquestadas a mediados de siglo por el prelado buscaban, por un lado, distraer la responsabilidad de su clero y contraponer un proyecto creíble ante las autoridades a la vista de las críticas que recibía. Y por el otro lado, intentar enfrentar el problema de la idolatría desde su particular concepción del problema, la cual cargaba la responsabilidad de las supervivencias gentílicas en los propios indios. Las consecuencias de poner el acento en el lado policial de la idolatría no se harían esperar en la forma de interminables juicios y quejas de las comunidades, apoyados por distintos estamentos de la sociedad virreinal. La extirpación así concebida engendró los elementos que terminarían por ahogarla y sumirla en el marasmo, del que ya no saldría. En los capítulos siguientes me adentraré someramente en este mundo sórdido y a la vez fascinante de las doctrinas de indios, las acusaciones y los juicios.

Hemos visto también que la existencia de la idolatría fue puesta en duda en varias ocasiones a lo largo de este período. Aparte de los intereses reales o ideológicos que este punto de vista pueda esconder, de la percepción de lo que significase ser idólatra o ser cristiano o ambas cosas a la vez, asunto no siempre fácil de discernir, sigue abierta la cuestión de por qué con Villagómez acaban las grandes campañas contra las idolatrías. En el Archivo Arzobispal de Lima se conservan procesos ventilados en el tribunal eclesiástico hasta inicios del siglo XIX. Sin embargo, estos tardíos procesos no muestran la voluntad de crear un movimiento sociopolítico y religioso como fueron las campañas del siglo XVII. Se trata de esfuerzos aislados y no sistemáticos, las más veces anecdóticos. ¿Lograron entonces las campañas del siglo XVII asestar un golpe mortal a la idolatría? ¿Fue cambiado el tiempo y los procesos culturales, sociales y económicos la religiosidad de los pobladores andinos, creando formas híbridas en algunos casos, o plenamente cristianas en otros?

---

<sup>126</sup> “Y aunque se ha puesto suma diligencia en descubrir todo lo sobredicho y en quitalles todas estas cosas no sólo de los ojos, sino mucho más del corazón con los continuos sermones y catecismos, se puede temer mucho que raíces tan arraigadas y antiguas no salgan ni se arranquen del todo con la primera reja, y que para que no tornen a brotar y se acaben de desarraigar, será menester segunda y tercera reja”, Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, p. 10.

¿O sencillamente ahogada en una confusa maraña de procesos judiciales y acusaciones, que involucraban a distintos sectores sociales, la extirpación dejó de interesar a sus perseguidores por ardua, ingrata e imposible?

Lo más probable es que la respuesta contenga un poco de todas estas cuestiones. Pero por cuanto las campañas solo podían ser orquestadas por los prelados y estos dependían para tener éxito de la correlación de fuerzas con distintos sectores de la sociedad, quizás la respuesta de más peso sea que perseguir idólatras dejó de ser un buen negocio.



Portada de la edición príncipe de la *Carta pastoral* del arzobispo Pedro de Villagómez.

## **CAPÍTULO II**

### **LA IDOLATRÍA EN LA ZONA DE HUAMALÍES**

**ESTANISLAO DE VEGA BAZÁN Y SU TEXTO**  
***TESTIMONIO AUTÉNTICO DE UNA IDOLATRÍA MUY SUTIL...* (1656)**

### **ESTUDIO Y EDICIÓN CRÍTICA**





Cabeza clava del templo de Chavín de Huántar en Conchucos, Perú, visitado por Estanislao de Vega Bazán y atribuido en la época al dios Huari.

Foto, el autor, 2011.



La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta... sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.

(Jorge Luis Borges, “Emma Zunz”)

## 0. Antecedentes

*El Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil...* (1656) del bachiller Estanislao de Vega Bazán es uno de los documentos más estimables de la época de las grandes campañas de extirpación del arzobispo Pedro de Villagómez. Se trata de un pequeño opúsculo impreso que, no obstante sus pocas páginas, tiene una gran complejidad. El *Testimonio* ha merecido pocos estudios.

Las primeras noticias sobre su existencia las consignó José Toribio Medina en su *Imprenta en Lima*.<sup>1</sup>

Pierre Duviols por su parte, publicó una transcripción parcial del texto. Duviols hace a lo largo de su obra, además, algunas consideraciones sobre Vega Bazán, en particular sobre el tema del *pacto demoniaco*. Sobre ello volvió a escribir en su reedición de los documentos de Cajatambo.<sup>2</sup>

Kenneth Mills escribió un artículo dedicado a sus propias consideraciones sobre la información del documento. En su trabajo sobre el *Testimonio auténtico*, trata de hacer una valoración del mismo como fuente etnohistórica y antropológica, situándolo en el contexto de otros escritos de la época, en aras de una mejor

---

<sup>1</sup> Medina, 1965, vol. 1, pp. 32-33.

<sup>2</sup> Duviols, 1971, pp. 386-389; Duviols, 2003, p. 48.

comprensión de los procesos religiosos que iban teniendo lugar a mediados del siglo xvii, que el autor denomina “religión colonial”. Se trata de un trabajo estimulante, más que por los datos que aporta, por las implicancias que el autor cree ver en el *Testimonio*, lejos tal vez de lo que el propio Vega Bazán en su desordenado escrito quiso decir. Aparte de algunos errores históricos sobre el personaje, como decir que era un criollo de Lima y comisario del Santo Oficio, Mills escribe sobre el estilo “notarial” del *Testimonio*. Pero no se percata de que la obrita *es una transcripción notarial* que informa sobre los hallazgos y la opinión de Vega Bazán para un trámite administrativo. Ver *infra* para la discusión sobre la autoría y génesis del *Testimonio*.<sup>3</sup>

Del autor, Estanislao de Vega Bazán, existían solo algunas noticias, desparrahadas aquí y allá en los textos de la época. En las páginas que siguen brindaré datos inéditos sobre la vida y obra del visitador y me detendré en algunas consideraciones sobre el contenido y la génesis del *Testimonio*. Presento además, una edición crítica del mismo.

## 1. Estanislao de Vega Bazán, vida y obra

### 1.1. Primeros años y estudios

Estanislao de Vega Bazán y Ulloa nació en 1613 en Chachapoyas, en el seno de una aristocrática familia criolla, fue hijo de Fernando de la Vega Bazán, capitán natural de Tordesillas y doña Juana de Guevara y Ulloa, originaria de San Juan de la Frontera de los Chachapoyas. El padre había sido capitán de la ciudad de Chachapoyas a la que sirvió por cuarenta años. Tanto por vía materna como paterna descendía de nobles e hidalgos de Tordesillas y de Jerez de la Frontera en España. Algunos de sus antepasados habían servido directamente a los Reyes Católicos y a la reina Juana como pajes o damas. Por línea materna, era bisnieto del gobernador Juan Pérez de Guevara, conquistador de Moyobamba, donde tuvo un repartimiento, y rebisnieto de Lorenzo de Ulloa, conquistador encomendero en Huambos y Catacaos. Dos de sus hermanos heredaron sendas encomiendas en la zona en la que actuaría el futuro extirpador. La familia tenía a su cargo ahí ciertos obrajes, y figuran algunos de sus miembros recurrentemente en la documentación, parece

---

<sup>3</sup> Mills, 2004, pp. 157-173.

haber habido varios parientes con intereses en Conchucos y Huamalíes, entre ellos algunos otros eclesiásticos (ver el árbol genealógico).<sup>4</sup>

En cuanto a su formación, cursó sus estudios, primero como colegial del Colegio de San Martín, donde estudió latinidad doce años (en el colegio de San Martín, regentado por los jesuitas, se estudiaba artes, gramática y latinidad). Luego, en la universidad cursó las facultades de Teología y Artes y se graduó de bachiller en ambas el 19 de noviembre de 1636. Había sido alumno brillante, a juzgar por varios testimonios de la época, defendiendo airoosamente pruebas ante doctores como el célebre Bartolomé de Benavides. En ese mismo año de 1636, por nombramiento de este último, y licencia del rector, leyó y regentó la cátedra de Nona y Teología en los dos últimos meses del curso. Asimismo leyó y regentó la cátedra de Prima de Teología por los tres meses últimos del curso del 37 por nombramiento de Pedro de Ortega Sotomayor. Evidentemente, gozaba ya de la simpatía del claustro y estas buenas relaciones las conservaría en lo sucesivo.

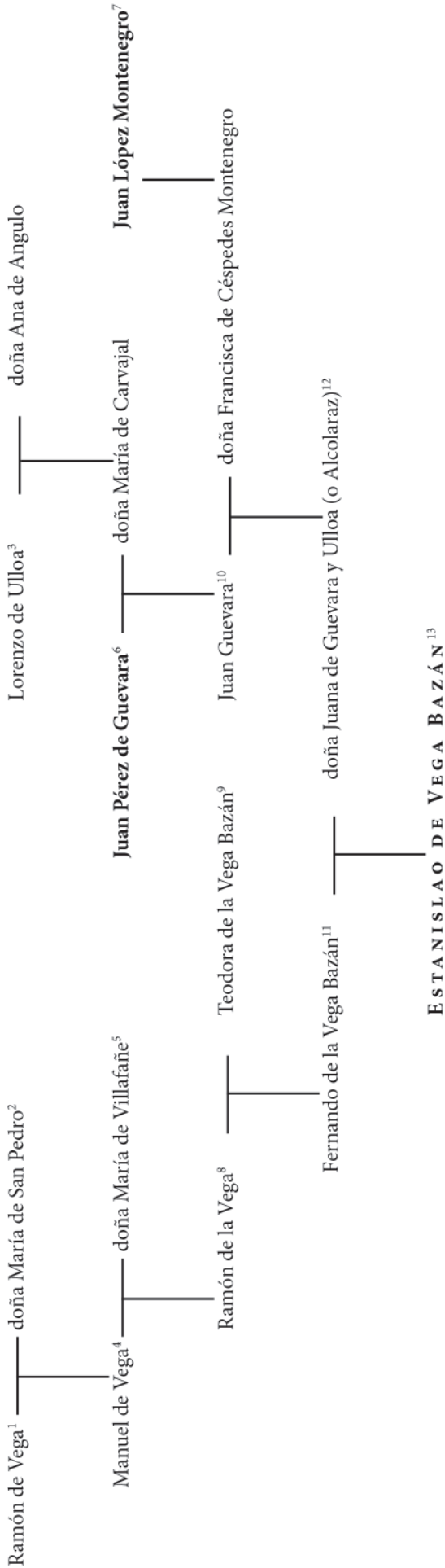
Pero la vida no solo transcurría en el ambiente universitario y los desvelos del estudio. En noviembre de 1637 se presentó contra él una denuncia criminal e información. Francisco Pérez de Tordesillas, clérigo diácono, acusó a Vega Bazán de haberlo amenazado de muerte y agredido. En plena Plaza Mayor de Lima, mientras la gente miraba las cabriolas de un caballo y solo unos negros desconocidos observaban atónitos la escena, Estanislao se había acercado a Pérez llamándolo “mestizo y ladrón”, dándole bofetadas, mientras le decía que agradeciese no le cortaba también la cara. Fue presentado un único testigo ante el provisor, cierto Jerónimo de Antesana, también clérigo: Vega Bazán había agredido al denunciante por que este delató ante la justicia eclesiástica sus amoríos y amancebamiento con una viuda y lo habían pillado *in fraganti*. El juzgado pidió más información, pero no se ha conservado, al parecer, causa ninguna sobre este amorío ilícito.<sup>5</sup> Como fuere, el caso no parece haber influido mayormente en el curso de la carrera del joven eclesiástico.

<sup>4</sup> AGI, Lima, 248, n7, Probanza de servicios de Estanislao de Vega Bazán, 1655-1656. Véase también: Schjellerup, 2017, pp. 176 y ss.; Espinoza Soriano, 2003.

<sup>5</sup> AAL, Causas criminales, Leg. 10, exp. 13, 1637, Los Reyes. Causa criminal seguida por el bachiller Francisco Pérez de Tordesillas, clérigo diácono, contra el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, clérigo presbítero, colegial del colegio San Martín por haberle puesto las manos violentas.

Árbol genealógico de Estanislao de Vega Bazán

(AGI, Lima, 248, Probanza de servicios, 1655-1656, otras fuentes se indican explícitamente)



1. "De la cámara y paje del Rey don Fernando".

2. Dueña de honor de la reina Juana.

3. Hidalgo, natural de Jerez, conquistador.

4. Mayorazgo en Tordesillas.

5. Dueña de honor de Juana de Castilla, hija de Fernando de Vega, caballero del hábito de Santiago, y Leonor Vecarín.

6. Según la probanza de Estanislao de Vega Bazán: Conquistador, gobernador de Moyobamba, ciudad que fundó. Llegó al Perú en 1535, como capitán de infantería de Pedro de Alvarado; participó en la conquista de Chachapoyas. Ayudó a pelear contra los indios en el cerco de Lima durante el alzamiento de Manco Inca. Fue enviado entonces al Cuzco; en el camino pacificó Jaui. Participó en las guerras civiles del lado pizarrista en Abancay, en donde le dieron una lanzada los almagristas, de que quedó cojo y prisionero. Fue uno de los primeros pobladores de Chachapoyas y de Moyobamba; de ahí entró con los conquistadores hasta la tierra de los motilones. Se le encomendó la segunda conquista de Moyobamba con poder para dar encomiendas, cosa que hizo repartiendo diez mil indios que residían en el radio de doce leguas de Moyobamba, entre diecinueve de sus conquistadores. Esto último solo era reservado a los gobernadores. Tras el asesinato de Pizarro, acudió con sus hombres reclutando gente para reunirse con Vaca de Castro, adoptando la postura real. Vaca de Castro lo nombró general del Callao con la misión de tomar los navíos que hubiese y en eso se ocupó hasta que Diego de Almagro fue vencido en la batalla de Chupas. Pérez siguió apoyando la causa real; cuando desterraron a Núñez Vela, fue en su socorro y, derrotado este, Gonzalo Pizarro lo quiso degollar, pero lo perdonaron por intercesión del obispo de Santa Fé de Bogotá. Cuando supo que Gasca iba al Perú, se montó en un navío en el Callao y fue a encontrarlo y lo acompañó hasta la batalla de Jaquijaguana. Gasca lo envió a Moyobamba a repoblar las tierras deshabitadas por las guerras civiles. En todas estas batallas fue herido varias veces. Cuando se sublevó Hernández Girón, se puso del lado de la Audiencia y participó en la batalla de Pucará, en donde recibió un arcabuzazo. Fue corregidor de Chachapoyas. Cuando el marqués de Cañete comisionó a Pedro de Ursúa, ayudó a este indicándole y aconsejándole rutas y acciones. Según Vega Bazán, murió pobre y con siete hijos. Vega Bazán pretendía hacer valer su calidad de descendiente para ser merecedor de los méritos de su bisabuelo. Ver también la biografía de Waldemar Espinoza en su libro *Juan Pérez de Guevara..., op. cit.* Asimismo Schjellerup, *Incas y españoles*, pp. 445 y ss.

7. Capitán, uno de los primeros conquistadores del Perú. Su vida es parecida a la de Juan Pérez de Guevara, de hecho la probanza de Vega Bazán casi repite lo mismo que se dice sobre éste: sirvió al Rey en todas las sublevaciones, ligado a Moyobamba, conquistador; en la guerra contra Gonzalo Pizarro, persuadió a Pedro de Orduña, gobernador por Pizarro de pasarse al bando realista. Se unió a Gasca y participó en la batalla de Jaquijaguana en donde fue herido. También peleó contra Hernández Girón.

8. Mayorazgo en la villa de Tordesillas.

9. Hija legítima de Fernando de Vega Bazán, caballero del Orden de Santiago, mayorazgo en la ciudad de Jerez de los Caballeros (Badajoz), descendiente de los marqueses de Santa Cruz.

10. Capitán de infantería en Chachapoyas

11. Natural de Tordesillas, "de la casa del marqués de Santa Cruz"; su padre había sido capitán de la ciudad de Chachapoyas a la que sirvió por cuarenta años. Fernando habría pasado a Indias después de 1589, cuando tenía 21 años.

12. Natural de San Juan de la Frontera de los Chachapoyas, por lo tanto criolla.

13. Estanislao nació en Chachapoyas. Tuvo por hermanos a: Andrés de Guevara, Antonio Laurean Villafañe (o Antonio de Vega Bazán), Juan Pérez de Guevara, Manuel de Vega Bazán, Catalina de Guevara, Josepha de la Cerda Carvajal. Andrés de Guevara poseía al parecer la hacienda de Lameybamba. Es decir, Estanislao tenía un hermano encomendero; al morir Andrés, la encomienda pasó al otro hermano, Manuel de Vega Bazán. La encomienda era por dos vidas, cuando se otorgó a Manuel no tenía hijos por lo que pedía que a su muerte pasase a su sobrino Antonio de Vega Bazán, hijo de su hermano el capitán Juan Pérez de Guevara Vega Bazán, ya difunto, es decir el de líneas arriba. Manuel tuvo problemas para confirmar la encomienda, pues se lo denegaron. Pidió reconsideración, decía que las rentas de la encomienda eran muy cortas, de poco dinero, que era de avanzada edad y que eso le servía para sustentarse. Años 1686-1692. Ver AGI, Lima, 203a, n32. Otro hermano mencionado arriba, Antonio de Vega Bazán, era dueño del obraje de San Antonio de Pariacancha, en Conchucos (AAL, Idolatrías y Hechicerías, Leg. V, exp. 13, ff. 132v).

## 1.2. El mundo de las doctrinas de indios

Su fogueo en el avispero de las doctrinas de indios llegaría antes de lo esperado e incluso antes de ser sacerdote en una de ellas. El año de 1638 había estallado un conflicto entre los curas de las doctrinas de Juan Bautista de la Pallasca y de Cabana, en el corregimiento de los Conchucos, de un lado y Jacinto Manrique, dueño de minas en la zona, por el otro. Este acusaba a los doctrineros Bartolomé Jurado Palomino y Francisco Rivera Samamés de tener intereses de minas y entrar en competencia con él, azuzando a los indios a poner falsos testimonios. El juicio había llegado inicialmente a la Real Audiencia por unos azotes que el minero presuntamente propinó a un indio cobrador de tasas, quien acudió a Lima a querellarse instigado y sobornado por los sacerdotes. Bartolomé Jurado Palomino, de 42 años, será un activo visitador de la idolatría en los años siguientes, era un reconocido quechuista y de su pluma salió la traducción al quechua de la obra del cardenal Roberto Bellarmino.<sup>6</sup> Samamés, por su parte, era un doctrinero de 60 años con amplia experiencia.

El 23 de marzo de 1638 el provisor del arzobispado, Juan de Cabrera, comisionó a Vega Bazán para que fuese a Conchucos a hacer la averiguación. La comisión era una verdadera demostración de confianza en las habilidades del joven eclesiástico de 25 años que se veía nombrado juez de una causa criminal y además frente a estos dos avezados clérigos. El juicio en la Audiencia había significado considerables gastos de más de cuatro mil pesos al minero, entre viajes, cárcel, abogados y jueces; ahora pedía castigo similar para los sacerdotes.

Manrique presentó varios testigos que dejaron en evidencia que los curas efectivamente habían instigado la calumnia de los malos tratamientos del cacique cobrador de tasas, e incluso este confesó haber sido inducido por los sacerdotes y presentado falsos testigos en Lima. Jurado y Samamés, aunque intentaron una defensa, se vieron abrumados por las declaraciones y la prisión en que los puso el juez. Pronto empezaron las amenazas de parientes y allegados de los dos curas, que buscaban asustar a los testigos; Samamés, por su parte, intentó sobornar a un indio con platillos de plata para que robase los papeles del juicio a Vega Bazán o por lo menos le soplase cuáles eran las intenciones que llevaba.

Acabada la averiguación y lista la causa para ser sentenciada en Lima por el provisor, salió a relucir el tema del pago de los salarios de juez comisionado —el

---

<sup>6</sup> Jurado Palomino, Bartolomé, *Declaración copiosa de las cuatro partes más esenciales y necesarias de la Doctrina Cristiana*, Lima, Jorge López de Herrera, 1649. La aprobación fue hecha por Francisco de Ávila. También figura la del conocido padre jesuita, Luis de Teruel.



propio Vega Bazán— y su notario, fiscal y alguacil, quienes habían viajado expreso a la zona. Montaba el pago de salarios más de quinientos pesos por los cerca de dos meses que tuvo que ocuparse el juez en este asunto, junto con sus oficiales. Esto inició a su vez una larga ida y venida de reclamaciones y protestas de los dos curas, por el camino Vega Bazán fue recusado. Aunque, finalmente, un año después los dos religiosos tuvieron que pagar, esta causa demostraba que ser juez en este tipo de pleitos podía ser una empresa bastante ardua y que las doctrinas de indios eran todo menos remansos de paz. Cabe anotar que Vega Bazán llevó los autos como juez comisionado irrefutablemente, con toda corrección y precisión procesal.<sup>7</sup>

Entretanto los asuntos en el lejano Conchucos lo ocupaban (se gastaban dieciocho días en la época en poder llegar hasta allí desde Lima), no descuidó Vega Bazán el curso de su carrera ni desvió su mirada de los movimientos en la corte arzobispal. En septiembre de 1638, todavía hallándose en Pallasca se opuso, por poder, a la parroquia de San Sebastián, en Lima. Ese mismo año también al beneficio de Sihuas en los Conchucos.<sup>8</sup> Demostraba ambición. Las parroquias de indios, en las que deberá permanecer aún largos años, no eran más que un desvío para acabar en la ansiada capital del virreinato, y ciertamente un beneficio curado de cierta importancia le permitiría avanzar en esa dirección. Pero aún no tenía ninguno y los méritos que exhibir para ganar dignidades brillaban por su ausencia.

### 1.3. Años de andanzas, conflictos y obrajes en Huamalíes

En junio de 1639 la doctrina de Santa Ana de Singa quedó vacante, pues su propietario Juan Rojo Mejía había sido promovido a la Villa de Cañete. Vega Bazán se presentó a la oposición de la doctrina. Los examinadores sinodales eran todos buenos conocidos y tutores, como el provisor don Juan de Cabrera o el tesorero Bartolomé Benavides. En el conocimiento del quechua fue examinado por dos de

---

<sup>7</sup> Ver el juicio en AAL, Causas criminales, Leg. 11a, exp. 2, 1638, Conchucos. Causa criminal de Jacinto Manrique Bustamante contra Bartolomé Jurado Palomino y Francisco Rivera Samamés. Curiosamente, en el f. 426 don Nicolás de Castro, el indio supuestamente azotado, e inducido luego por los sacerdotes, vuelve a desdecirse. El minero le habría dado treinta y ocho patacones para que calumniase a los curas de haberlo sobornado en su momento con una mula y cincuenta pesos. Con lo cual resultaba sobornado por ambas partes litigantes. Estando la causa lista para sentencia quedó paralizada en Lima más de cinco años. Seguía inconclusa en 1645, cuando Samamés, que ya era cura de Quivi, apeló la nulidad de la causa por varios defectos de forma, entre otros, que en la acusación inicial no se indicaba lugar, ni fecha en que supuestamente pasó el delito de soborno e instigación; que tenía otro testigo retractado, etcétera.

<sup>8</sup> AAL, Concursos, legajo 2, expedientes 56 y 60.

los más grandes conocedores de la lengua índica de la época, Francisco de Ávila, el famoso extirpador de las idolatrías de Huarochirí y el aventurero doctor Alonso de Huerta, catedrático jubilado.<sup>9</sup> El 29 julio de 1639 el virrey Conde de Chinchón dio la aprobación a Vega Bazán para el curato de Singa. Una semana después, recibió la colación y canónica institución: “por imposición de un bonete que sobre su cabeza se le puso estando de rodillas *ad nutum amobile* por vía de encomienda”. Vega Bazán hizo la profesión de fe en virtud de la bula papal inserta en el Concilio Provincial de 1583.

Ya preparándose para ir a su nueva doctrina de Santa Ana de Singa, Vega Bazán debió aún pasar unos meses en la Villa de Cañete, pues Juan Rojo Mejía, el nuevo sacerdote no podía llegar a tiempo desde Huamalíes. Entre agosto y diciembre de 1639 ofició de cura interino en esa villa; llegando a ser muy querido por los habitantes. El día que salió de Cañete, el notario dejó una melancólica constancia de su salida: “como entre la una y las dos de la tarde, montado en su mula, con las espuelas puestas, le vi que va vía recta y con sus cargas por delante y que le acompañaron muchos vezinos desta villa hasta la salida del pueblo”.<sup>10</sup>

Antes de la oposición al curato de Singa y de viajar a Cañete ya había obtenido el título de comisario de la Santa Cruzada, el cual conservaría en los años sucesivos y le sería de buena utilidad. Firmado en Madrid el 1 de enero de 1639, luego le fue renovado varias veces, al inicio solo para Santa Ana de Singa, luego para todo el corregimiento de Huamalíes. Como comisario de la Cruzada llegó a tener jurisdicción en varios pueblos de la zona como Chavín de Pariarca, Guacaibamba y Guacrachuco, etcétera.<sup>11</sup>

A Singa pudo llegar recién en febrero de 1640. El día 25 de ese mes pudo tomar posesión de la doctrina ante Alonso Capcha, alcalde ordinario de Singa y don Pedro Laurac, gobernador del repartimiento; una vez mostradas su presentación y licencia el cura entró a la iglesia:

y llegando al altar mayor, habiendo tomado agua bendita dijo oraciones al Santísimo Sacramento y abrió y cerró las puertas y tocó las campanas y visitó y miró y tomó el misal, caliz y demás ornamentos y llaves del sagrario y llegó a la pila de bautismo y habiendo dicho una misa cantada, en hacimiento de

<sup>9</sup> Sobre Huerta ver el excelente trabajo de Coello, 2005, n. extra, pp. 299-325.

<sup>10</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 260 y ss.

<sup>11</sup> Ver para el tema de la Bula: Benito Rodríguez, 1996 y, de él mismo: 2002.

gracias, fue a la casa de los curas de la dicha iglesia i hizo otros actos en señal de posesión.<sup>12</sup>

El 13 de enero 1640 le fue concedido además el título de vicario de la doctrina. La provincia de Huamalíes, en la que se encontraba la nueva parroquia de Vega Bazán, era un valle por cuyo medio corría el gran río Marañón; de temple diverso, aunque en general templado, en la provincia se cogían frutas y semillas, se criaba mucho ganado, con cuyas lanas se hacía ropa de la tierra en diversos obrajes, que constituían el principal negocio. Se producía alguna coca. Existían algunas minas de plata de cierta importancia. Los ocho o nueve curatos de la provincia se desperdigaban a uno y otro lado del Marañón. Santa Ana de Singa tenía dos anexos: Punchao y San Jerónimo de Huacachi. En la provincia había un gran obraje que era el de Quivilla, estaba en medio de la provincia, junto al Marañón. La documentación alude a los vecinos obrajes de Chuquibamba, Moscos, Colca entre otros; y el de San Antonio de Pariacancha, propiedad de Antonio de Vega Bazán, justamente uno de los hermanos de Estanislao. La comunicación con el vecino Conchucos era fluida y natural, de hecho, Singa tenía como anexo al mencionado pueblo de Huacachi que pertenecía a ese corregimiento. Todas estas actividades productivas desembocaban en determinados momentos en conflictos entre diversos sectores. La mano de obra indígena, la principal riqueza, era uno de los puntos centrales de fricción en los enfrentamientos; y la defensa de los intereses de los indios era esgrimida por unos y otros. Muchas parroquias de indios tenían obrajes en su jurisdicción, lo que ocasionaba conflictos por los derechos parroquiales o la defensa de los indios. Varios curas fueron acusados de tener tornos y telares en sus parroquias para beneficio propio. El tema de los obrajes, en renovado auge en los años 50 y 60 del siglo XVII, es recurrente en la documentación y es en esos conflictos donde probablemente haya que buscar el origen de muchos de los procesos de idolatrías de esta época.<sup>13</sup>

Vega Bazán, además, había llegado a una zona en la cual, como he mencionado, su familia tenía varios intereses y propiedades. Pronto, apenas un año después de haber tomado posesión como doctrinero ya se vio envuelto en un juicio por la tenencia de tornos y telares en su propia casa. Luis Meléndez de la Cueva, dueño de

<sup>12</sup> AGI, Lima, 248, n7.

<sup>13</sup> Ver Bueno, Cosme, *Descripción de las provincias de los Obispos y Arzobispos del Virreinato del Perú*, 1764-1778; Chocano, 2016, pp. 229-249. Sobre obrajes ver también Silva Santisteban, 1964; Salas Olivari, 2009, pp. 447-538.

los obrajes de Chuquibamba, Moscos y Colca bajó a Lima a presentar una querrela ante las dos Audiencias. Meléndez denunció que se inquietaba a los indios que trabajaban en los obrajes, tanto a los que tenía de provisión, y los yanaconas, como a los que iban allí voluntariamente por un jornal. Junto a Vega Bazán, imputado de fabricar cordellates y bayetas, contraviniendo las normas sinodales y los concilios, fueron acusados también los curas de varias parroquias vecinas, como el de Llata, don Juan de Espinoza Campo, vicario de la provincia y el de Pachas, Luis Sánchez.<sup>14</sup> La producción textil de los curas aludidos entraba en abierta competencia con los obrajes legalmente fundados, Meléndez denunció una drástica caída de sus ingresos.

El provisor del arzobispado, Martín de Velasco y Molina, emitió un auto en 15 de julio de 1641 ordenando a los sacerdotes cesar inmediatamente cualquier producción textil y quemar los obrajes que existiesen. Al año siguiente, en octubre de 1642, se ordenó al visitador eclesiástico, Alonso Osorio, que tomase cartas en el asunto.<sup>15</sup> Osorio llegó a recibir informaciones de Meléndez en el lugar y pasó por las doctrinas aludidas, pero se limitó a dar vagas órdenes de cese de toda producción obrajera en los pueblos. Estas tibias medidas, como era de esperar no fueron obedecidas. En 1643 el problema persistía y Meléndez volvió a presentar una querrela, ahora directamente al Juzgado eclesiástico.

Esta vez las acusaciones fueron dirigidas directamente contra Estanislao de Vega Bazán. El obraje lo tenía en su propia casa en Singa, donde obligaba a trabajar a los indios, teniendo para ello un pariente que se encargaba de la administración. En el obraje de Chuquibamba los trabajadores no solían pernoctar por lo cual se retiraban a diario a los pueblos vecinos de Singa o Chavín de Pariarca. Vega Bazán se aprovechaba de esto para retenerlos, impidiendo a los indios que volviesen al obraje de Chuquibamba y haciendo frente a los mayordomos, arguyendo que en el obraje de Meléndez llevaban una vida miserable y eran sometidos a una dura explotación; allí el obrajero solía apresar a los indios sin dejarles oír misa o acudir a la doctrina los días de fiesta, pascuas o cuaresmas, ni Semana Santa. Para demostrar

---

<sup>14</sup> AAL, Capítulos, Leg. 11, exp. 2, 1643, Causa de Luis Meléndez de la Cueva contra los curas de Llata, Pachas y Huamalíes por obrajes, f. 1v.

<sup>15</sup> AAL, Capítulos, Leg. 11, exp. 2. El auto de Molina le fue notificado a Vega Bazán en Singa el 27 de sept. de 1642, entre los testigos estaba Juan de Noboa, padre del conocido visitador de la idolatría Bernardo de Noboa. El doctor Alonso Osorio es otro de los personajes ligados a la extirpación de la idolatría. Ver una transcripción de su libro de visita a la doctrina de Pisco en Rostworowski, 2004, pp. 347-348; Ver también su participación en el juicio de residencia a los visitadores de la idolatría publicado en García Cabrera, 1994, pp. 139 y ss. Una somera descripción del juicio en que se vio envuelto por venta de vino en 1610 en: Acosta, 1982, pp. 94 y ss.

estos abusos, Vega Bazán presentó una probanza ante el vicario de la provincia, el ya mencionado Espinoza Campo en febrero de 1643. Los seis testigos, entre los que se encontraban don Domingo Flores, gobernador y cacique principal de Singa, Puños y Miraflores y don Diego de Jesús, cacique principal del repartimiento de Llata, entre otros españoles residentes en la zona, declararon que Meléndez capitulaba a Vega Bazán porque este defendía a los indios. Meléndez era dado a tener problemas con los curas de la provincia y solía mandar a sus mayordomos y negros a que llevasen a los indios de todos los pueblos amarrados, aporreando a sus madres y mujeres en presencia de los sacerdotes, a los cuales les faltaban el respeto cuando les decían que por lo menos se los llevasen de buena manera. Todos los testigos negaron que Vega Bazán tuviese algún obraje en el pueblo, por no haberlo visto jamás y ser pura invención de Meléndez.

Cuando el obrajero se enteró de la probanza del sacerdote, fue al pueblo de Singa con un escribano. El 22 de abril de 1643 Joan Barco, escribano real, dejó constancia de lo que hallaron en la casa de Vega Bazán, ubicada junto a la iglesia del pueblo:

hallé un aposento mediano y entrando en el dicho aposento vide que dentro del estaban cinco telares armados corrientes, en cada uno de ellos estaban tejiendo una media pieza de bayeta de lana azul y en el dicho aposento a un rincón de él estaba otro telar armado y luego pasé más adelante por el dicho callejón y hallé un galpón grande y habiendo entrado en él hallé y vide en el dicho galpón treinta y dos tornos de hilar lana, armados y corrientes, y otros siete u ocho que no parecían estar corrientes, y en los corrientes estaban hilando lana azul cantidad de muchachos y otros indios hilando. Y asimismo a otros lados del dicho galpón estaban otros indios cardando la dicha lana azul... y en el galpón donde estaban los dichos tornos e hiladores y cardadores estaba un indio sobresaliente con una correa o azote en la mano, que dijeron ser el quipo o mandón de los dichos indios que trabajaban en el dicho galpón. Y llamarse Domingo Loca.<sup>16</sup>

Era una prueba contundente. Vega Bazán apeló entonces a sus fueros como comisario de la Santa Cruzada, e inició una causa contra Barco por haber escrito el testimonio y entrado a su casa sin autorización, estando él ausente. La causa fue vista ante Juan de Guevara Salvatierra, notario de la Santa Cruzada para la provincia de Huamalíes, un hermano de Estanislao, nombrado a su vez por el

---

<sup>16</sup> AAL, Capítulos, Leg. 11, exp. 2, f. 11v.



provisor Cabrera arriba mencionado. Presionado o asustado, el escribano declaró que nunca había escrito testimonio ninguno, y que estuvo en el pueblo de pasada:

y estando en la plaza se le antojó levantarse y entró en una casa que está cerca, pegada con la iglesia y que poco de un rato se salió sin que diese testimonio ni lo escribiese ni tuvo cuidado de eso ni por imaginación, y que con esto se subió al caballo y se fue.<sup>17</sup>

El descargo de Vega Bazán era tan grosero, que con razón el obrajero afirmó que más que exculparlo, lo incriminaba. Meléndez señaló que Juan de Guevara, el notario de la Cruzada, no solo era hermano de Vega Bazán, sino que además era quien hacía de mayordomo para el manejo y negocio del obraje clandestino.<sup>18</sup>

La causa no tiene sentencia. Pero el último auto del provisor de 16 de septiembre de 1643 instaba y ordenaba so pena de censuras no solamente a Vega Bazán sino también al vicario Espinoza Campo y al cura de Pachas Luis Sánchez a que no tuviesen de ninguna manera tornos o telares en su doctrina. De algún modo, era un reconocimiento de que existían pruebas de que los otros dos también estaban involucrados en el trato y el provisor lo sabía. Aunque para evitar males mayores se procedió solo a ordenar que cesase la actividad. Quizás hubiese alguna advertencia oral. Pero tampoco conocemos la opinión auténtica de los implicados. Ese año del 43 parecen haber continuado los enfrentamientos entre Vega Bazán y el obrajero. Todavía en septiembre Estanislao presentó una denuncia contra Meléndez para que en cumplimiento de las sinodales no estorbase que los indios forasteros de su obraje de Chuquibamba le pagasen un peso ensayado que le correspondía por su sínodo y trabajo con ellos. Las sinodales de Lobo Guerrero, en efecto, ordenaban que los indios forasteros pagasen los derechos según su sitio de residencia, para evitar que les cobrasen también en el lugar de donde eran naturales, abuso no raro en la época. Esto daba derecho a los forasteros a usar los hospitales y recibir los sacramentos, como si estuviesen en sus pueblos.<sup>19</sup> El provisor ordenó entonces que se atendiese la petición de Vega Bazán.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, f. 31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 34v.

<sup>19</sup> Ver AAL, Inmunidad Eclesiástica, Leg. 7, exp. VI, 1643. Autos seguidos por Estanislao de Vega Bazán, sobre que no se le impida hacer las cobranzas de pesos y otros derechos del obraje de Chuquibamba. La disposición de las sinodales en Lobo Guerrero, *Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes*, 1614, Cap. XVI.



Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): “Dibujo 227. “Q[VE] HAZE TEGE ROPa por fuerza a las yndias, deciendo y amenazando questá amanzibada y le da de palos y no le paga” f. 564 [578], Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4°), en línea:

<<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/578/es/text/?open=idp468800&imagesize=XL>>

Exceptuando una pequeña causa, contra un indio cobrador de tasas de la vecina parroquia de Collanapincos (Conchucos), por una mula hurtada al sacerdote, no parecen haber habido más sobresaltos en la gestión de la doctrina hasta principios de los años cincuenta cuando encontramos otra vez a nuestro personaje envuelto en los líos de la zona.<sup>20</sup> Entretanto hubo oposiciones de Vega Bazán a otras doctrinas del arzobispado, en su afán de continuar avanzando con su carrera eclesiástica.<sup>21</sup>

De otro lado, entre los años 1647 hasta 1653 la doctrina fue visitada en varias ocasiones por los inspectores eclesiásticos del arzobispo Villagómez. Estas visitas demuestran dos cosas: primero, que la doctrina y la actividad de Vega Bazán estuvieron controladas por el arzobispado todo este tiempo, por lo menos en líneas generales; segundo, que cumplía sus deberes sacerdotales en grado suficiente como para no despertar reproches formales de parte de los inspectores. Las visitas parecen mostrar a un sacerdote sumamente ordenado y correcto. Así, la realizada por Pablo de Paredes, en 1653, alababa a Vega Bazán por tener las iglesias de la doctrina con muchos ornamentos y pinturas que había hecho a su costa, conservarlas muy cuidadas y limpias y tener fama de buen predicador, caritativo, dando medicinas y mantenimientos a los enfermos a su costa. No hay amonestaciones. Ni informes desfavorables.<sup>22</sup>

Un hecho de importancia para nuestra historia es la llegada al vecino pueblo de Llata, en 1651, de un nuevo cura doctrinero, el bachiller Rodrigo Durán Martel. Nombrado vicario de toda la provincia de Huamalíes al año siguiente, y comisario del Santo Oficio, su presencia será decisiva para los eventos futuros. Algo más joven que Estanislao, nació en 1617 en la ciudad de León de Huánuco. Como Vega Bazán, también él descendía de conquistadores y compartía muchos de sus contactos en la capital; por vía materna Durán Martel era bisnieto de Rodrigo Nieto, quien había servido al pacificador La Gasca durante las Guerras civiles, hallándose

---

<sup>20</sup> La causa con Martín Quispe Huamán, indio cobrador de tasas es el año 1644-1645 (AAL, Capítulos Leg. 12, exp. 8). Se trata de un pequeño expediente. El indio se quejaba de que Vega Bazán lo había apresado injustamente y decomisado un mulo con sus aparejos acusándolo de haberle robado una mula valorada en cien pesos. Este incidente ocasionó dos declaraciones de testigos en Lima y en Collanapincos, y es una muestra de cómo ante el provisor pasaban los asuntos más nimios y cotidianos. Quispe había sido apresado por la justicia ordinaria de Singa y había prometido traer la mula robada a cambio de que lo soltasen, a lo que accedió el cura tratando de solucionar pacíficamente el asunto. Una vez libre, Quispe fue a hacer las informaciones a su pueblo y a Lima.

<sup>21</sup> Se opuso a las parroquias de Santa Ana de Lima, en 1645, Ihuari, en 1646, Quivi y San Bartolomé de Huacho en 1648. AAL, Sección Concursos, Leg. 3, expedientes 27, 30, 40, 42.

<sup>22</sup> Visitas realizadas a Estanislao de Vega Bazán en Santa Ana de Singa por estos años: AAL, Sección Visitas eclesiásticas, legajo 15, expedientes: 21 (1647, visitador Antonio Garavito de León); 29 (1649, visitador Bartolomé de Herrera); 32 (1653, visitador Pablo de Paredes).



presente en el desastre pizarrista de Jaquijahuana. Pero no obtuvo grandes mercedes, apenas una exigua renta de doscientos pesos que le pagaban unos indios yungas en coca y algodón. La familia Durán Martel llegó a pasar necesidad. Pese a todo, Rodrigo sacó adelante sus estudios de latinidad y retórica y fue nueve años colegial en el Colegio Real de Santo Toribio. Luego cursó Cánones y Leyes en la Universidad, y se graduó de bachiller. Llegó a ser un hombre de cultura, contaba con una extensa biblioteca.<sup>23</sup>

## 2. El descubrimiento de la idolatría y la génesis del *Testimonio auténtico*

Entretanto, en Lima sucedían hechos que afectarían profundamente la vida local de Huamalíes. En 1641 había iniciado su gobierno el arzobispo Pedro de Villagómez. Desde el inicio se mostró interesado por el tema de las idolatrías, una verdadera mancha al estado de la evangelización en general. En los años cuarenta mantuvo algunos equipos de visitantes de la idolatría, pero es solo a finales de esa década cuando dedica mayores esfuerzos a este tema.<sup>24</sup> Es entonces, a partir de septiembre de 1649, cuando Villagómez formó su primer equipo oficial de extirpadores enviados a todos los rincones del arzobispado, que la idolatría empieza a proliferar por doquier.<sup>25</sup> El caso de Singa, la doctrina de Vega Bazán, es un ejemplo de ello. Llama poderosamente la atención, que en los conflictos entre curas, obreros, indios y otros actores del mundo rural que hemos visto hasta este momento no apareciese por ningún lado la idolatría. Ahora, la situación empieza a cambiar. No es que la idolatría no existiese antes de empezar a buscarla. Complejos procesos de pervivencia, adaptación y cambio se habían ido produciendo en el mundo de las doctrinas de indios y las razones eran diversas. Pero de repente, un tema nuevo

---

<sup>23</sup> Sus padres eran Antonio Martel y doña María de Tapia y Chaves. Su juventud y salud, que lo habilitaban para transitar por los pésimos caminos de la doctrina de Llata, con sus varios pueblos anexos en la época, fue lo que pesó en la permuta con el anterior vicario, el ya mencionado Jacinto Espinoza Campo. Ver AAL, Permutas, Leg. 1, exp. 20, 1651, Permuta de la doctrina de Llata por la de Cajatambo entre Jacinto Espinoza y Rodrigo Durán Martel. La probanza de servicios de Rodrigo Durán Martel, realizada entre agosto-octubre de 1655, en: AGI, Lima, 248, n6. Su testamento y biblioteca en: AAL, Sección Testamentos, Leg. 102. No menciona esta biblioteca el estudio de Hampe: Hampe, 1996; Guibovich, por su parte hace referencia a ella en Guibovich, 2003, p. 88.

<sup>24</sup> Ver más detalles acerca de este tema en el capítulo I *supra*. Sobre la opinión de Villagómez y otras personalidades de la cultura y política del virreinato, así como la oposición de miembros de la Real Audiencia a su gobierno ver Marzal, 1988, pp. 119 y ss.

<sup>25</sup> Ver la relación de los primeros siete visitantes nombrados en 1649 en Vargas Ugarte, 1953-1962, tomo III, p. 7. Inicialmente para visitar la zona de Conchucos y Huamalíes había sido nombrado el licenciado Bartolomé Jurado Palomino, pero lo dejó por enfermedad. Ver nota *infra*.

podía ser esgrimido en los conflictos locales o regionales y políticos, la idolatría se convierte casi en una moda y un estereotipo en los procesos judiciales de diversa índole. Un estereotipo sobre el indio, esgrimido además con motivos jurídicos.

El descubrimiento de la idolatría por Vega Bazán en su doctrina de Singa parece haber estado ligado íntimamente a lo que acontecía en un pueblo vecino: Chavín de Pariarca. Esta doctrina, a pesar de su lejanía de la capital, tendría un rol relevante en las discusiones sobre el proceso evangelizador en los Andes, pero también en los sucesos locales.

Como vimos anteriormente, la doctrina de Chavín de Pariarca fue entregada a inicios de los años 30, por el arzobispo Arias de Ugarte, a la Compañía de Jesús, como un punto de acceso hacia las tierras de los indios infieles carapachos y panataguas. En 1650, por presiones del arzobispo Villagómez los jesuitas, a regañadientes, se vieron forzados a dejarla y esta volvió al clero secular. El arzobispo necesitaba a los jesuitas como misioneros que acompañasen a sus visitantes de la idolatría y el dinero de que esta disponía para tal fin. Esta presión de Villagómez fue mal recibida por distintos sectores. En Lima, el protector general de los naturales, Francisco Valenzuela, objetó la salida escribiendo que se necesitaba justo lo contrario: dar más parroquias de indios a los teatinos, quienes habían demostrado gran eficiencia en su manejo, logrando liberar a las que tenía a su cargo de los males que aquejaban a las demás del Perú. Para agravar las cosas, los indios de Chavín de Pariarca bajaron a Lima ese mismo año a suplicar a las dos Audiencias que los jesuitas volvieran, sentían pasar de la felicidad de los padres a los tornos, telares y pleitos que conformaban la realidad de las demás doctrinas. La escena de los indios rogando por la vuelta de sus pastores jesuitas conmovió a muchas personas en la capital. El protector escribió que en las doctrinas de indios:

todo es capítulos a dotrineros de malos tratamientos que hazen a los yndios porque hilen, tejan, siembren i chacareen; lo mesmo ha experimentado con corregidores casiques i gobernadores en todo el reino; solos estos de Chavín i Juli an sido excepcion de esta regla.<sup>26</sup>

Los hechos vinieron a dar la razón al protector. En 1652, el nuevo cura secular nombrado para Chavín fue envenenando por los indios, y a inicios de octubre de

---

<sup>26</sup> “Autos sobre la provisión de Chavín de Pariarca”, 1950, AAL, Sección Concursos, Leg. 4, exp. 3, f. 9v. El documento completo ha sido publicado en García Cabrera, 1992b. Allí, el debate surgió alrededor de este tema.



1654, los principales del pueblo bajaron a Lima a presentar una causa contra su cura, Francisco de Guevara. El sacerdote fue acusado de infringir prácticamente todas las prohibiciones de las constituciones sinodales. El asunto colmó la paciencia del protector quien, en una carta al Rey, unos días después, informó sobre los sucesos de Chavín, y denunció nuevamente los abusos a que eran sometidos los indios en las doctrinas del virreinato. El Consejo de Indias ordenó consultas sobre el particular, que irritarían aún más al arzobispo inmerso en su flamante campaña de extirpación de la idolatría.

La denuncia de los indios de Chavín contra su cura empezó a sustanciarse en el juzgado arzobispal ese mismo mes de octubre; como juez comisionado fue nombrado Rodrigo Durán Martel, el vicario de la provincia y doctrinero de la vecina Llata. Pero a mediados de noviembre de 1654, los indios presentaron una recusación contra Durán Martel: declararon que el vicario era amigo íntimo del cura capitulado quien juntamente con los curas circunvecinos de las doctrinas de Tapo, Pachas y Singa habían formado una alianza para obligarlos a dejar las acusaciones. En la alianza de los eclesiásticos participaban otros españoles y mestizos de la zona, estancieros y obrajeros. Entre ellos Antonio de Vega Bazán.<sup>27</sup> Los sacerdotes solían reunirse en el obraje de Chuquibamba a jugar a las cartas, llegando en una ocasión Guevara a apostar seiscientos pesos de las comunidades, Estanislao de Vega Bazán estaba entre ellos.

En las informaciones de descargo, el cura de Chavín sacó a relucir la idolatría. Los capitulantes actuaban porque Guevara había remitido a Durán Martel, en 1653, a un hechicero dogmatizador de supersticiones, temido y venerado por todos los indios del pueblo, llamado Gaspar Guacra. El cura, además, se había visto obligado a organizar patrullas nocturnas, con alcaldes y fiscales, para vigilar brotes idolátricos y “obviar pecados públicos y ofensas de Dios nuestro señor, taquíes y borracheras que es notorio hay”. En una de esas rondas descubrió a varias indias:

y las halló juntas quemando sebo de llamas y midiéndose las fajas, haciendo tres dobleces dellas en la cintura, haciendo ceremonias de hechizos... asimismo halló en la dicha casa en unas hojas de maíz un pedazo de sebo de llama y una piedra lisa que llaman guacanqui... y este confesante otro día por mañana les hizo dar diez y siete azotes a su fiscal en público para escarmiento de los demás.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> AAL, Capítulos, Leg. 16, exp. 1, 1654-1655, Causa de capítulos contra Francisco de Guevara. El corregidor por su parte actuaba de parte de los indios. Ver f. 226 y ss.

<sup>28</sup> AAL, Capítulos, Leg. 16, exp. 1, ff. 128, 136 y ss.; ff. 174 y ss.; ff. 234, 244 y ss.



Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): Dibujo 238: “JVEGA EL P[ADR]E A LOS NAIPES con el corregidor de la prouincia”, f. 596 [610]. Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4º), en línea: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/610/es/text/?open=idp468800&imagesize=XL>>

Las acusaciones a Vega Bazán parecen mostrar al estereotipo de cura doctrinero denunciado por Huamán Poma.

Entre los imputados por hechicerías por Guevara figuró un tal Juan Pérez, indio forastero y cantor, compadre del cacique Juan Jari, fautor de los capítulos y cuñado de Beatriz Carua, una de las indias acusadas de hechicería. Juan Pérez habría liberado de la cárcel a Beatriz, enfrentándose públicamente a Guevara y al vicario Durán Martel; también habría planeado con Jari los capítulos y acusaciones en la casa de este último. ¿Es este el Juan Pérez que aparece en el *Testimonio*? No sería descabellado.

Ante las recusaciones de los indios a Durán Martel, el provisor procedió a nombrar otro juez comisionado, el elegido fue el cura de Tiellos y vicario de Cajatambo, Bernardo de Noboa. Pero las cosas no mejoraron. Noboa llegó a Chavín a mediados de mayo de 1655, inicialmente pareció proceder rectamente; los indios y el cura empezaron a presentar sus probanzas; el primer acto del nuevo juez fue expulsar a todos los españoles y sacerdotes de las doctrinas vecinas que se hallaban en el pueblo presionando a los indios, entre ellos estaban Rodrigo Durán Martel y Estanislao de Vega Bazán. También Antonio Vega Bazán y el cacique Leandro Pomachagua, a quien veremos más adelante.<sup>29</sup> Pero la normalidad apenas duró unas semanas. El 17 de junio de 1655 los indios bajaron nuevamente a ver al protector de los naturales, en Lima, para recusar esta vez a Noboa. Ante la vista y paciencia del juez, Vega Bazán y Durán Martel, en compañía de otros españoles habían vuelto al pueblo a presionar a los testigos:

Vio como se juntaron en el dicho pueblo de Chavín algunos españoles juntamente con don Estanislao de Vega y Rodrigo Durán Martel, curas convecinos del dicho Francisco de Guevara y se mostraban en su favor hablando a los indios e indias, diciéndoles que no se cansasen; y si alguno se quejaba, le remesaban de los cabellos y hacían burla de ellos los españoles seglares; y aunque esto lo veía el dicho juez, por pasar en su presencia, no les decía nada... a un indio regidor del dicho pueblo llamado Luis Oca le dio de puñadas el dicho licenciado Rodrigo Durán Martel.<sup>30</sup>

Todo esto demuestra que la extirpación de la idolatría, aun sin comisión del arzobispo, ya estaba teniendo lugar en la zona, en medio de un ambiente explosivo. Es en este ambiente que se produce la denuncia de Estanislao de Vega Bazán del hallazgo de la idolatría en su propia doctrina de Singa.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, f. 68.

<sup>30</sup> *Ibid.*, f. 306v.



Los papeles del proceso que inició Estanislao de Vega Bazán en Singa no se han conservado, sin embargo, los hechos podemos reconstruirlos a partir de varias informaciones. Su protector y mediador en la corte arzobispal parece haber sido el provisor don Martín de Velasco y Molina, prueba de ello es una carta de este a Vega Bazán, datada en 30 de noviembre de 1654. Lo felicitaba allí por su labor extirpadora y le informaba sobre un indio llamado Martín Uro, dogmatizador, instándolo a buscarlo y hacer averiguación sobre los supuestos delitos. El indio se hallaba fuera de la vicaría de Vega Bazán, aunque en la zona; le sugería que pidiese auxilio al vicario de la provincia para capturarlo e impedir que siguiese dogmatizando. Cabe anotar que Vega Bazán aún no tenía comisión ninguna de extirpador.<sup>31</sup> Es justamente Velasco y Molina quien intercedió por él ante Villagómez para hacerle llegar al arzobispo *una memoria*, probablemente el borrador de lo que sería el *Testimonio* impreso, con las noticias sobre el dios Huari y obtener así el título de visitador de la idolatría.<sup>32</sup>

En una declaración que presentó en noviembre de 1655 Rodrigo Durán Martel reconstruye la génesis de los descubrimientos de Vega Bazán.<sup>33</sup> Vega Bazán acudió a él como vicario de provincia a denunciar a varias personas de su parroquia por prácticas idolátricas. Durán fue a Singa a conocer de los hechos y prender a los idólatras que resultasen culpados; y a esas investigaciones estuvieron dedicados ambos sacerdotes un mes entero. Los idólatras descubiertos eran varias personas que iban a casa de los enfermos y les decían que aquellas enfermedades que padecían era porque no adoraban al dios Huari; los hechiceros animaban a los enfermos a que dejasen de adorar a Jesucristo. Para demostrar el poder de Huari:

por arte diabólico y con pacto expreso que tenían con el demonio hacían que se apareciesen culebras y arañas grandes, las cuales subían por encima de la cama de los enfermos.

---

<sup>31</sup> La carta de noviembre de 1654 en AGI, Lima, 248, n7, ff. 332v y ss. Martín de Velasco y Molina era aragonés, de la villa de Molina, catedrático de Prima de Sagrada Teología, doctor decano, amén de provisor del arzobispado. Es una muestra de las conexiones que siempre mantuvo Vega Bazán con la Universidad y la corte arzobispal. Ver Eguiguren, *Catálogo histórico del Claustro de la Universidad de San Marcos*, p. 8.

<sup>32</sup> Carta de Velasco y Molina a Vega Bazán, de 4 de abril de 1655 donde escribe haber entregado la memoria a Villagómez, AGI, Lima, 248, n7, f. 333v y ss.

<sup>33</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 354 y ss. Declaración de Rodrigo Durán Martel. Las citas textuales que siguen son de ese testimonio.

Estos, asustados, preguntaban qué era aquello, a lo que el dogmatizador respondía que el dios Huari las enviaba para que los comiesen, porque dejando su adoración se la daban a Jesucristo. Y agregaba:

‘está tan enojado con vosotros el dios Guari que dentro de vuestros cuerpos os ha criado muchas culebras y arañas y otras sabandijas, que son las que os están atormentando y os causan vuestras enfermedades, pero como tengáis propósito de adorarle siempre, yo os las sacaré y quedaréis sanos’; y entonces el dogmatizador les señalaba como que les hería en la parte dolorida del cuerpo, y aparecía una herida y por ella sacaba culebras y arañas, sapos y otras sabandijas.

En el curso de las averiguaciones de los dos eclesiásticos, la tensión aumentó en el pueblo. Uno de los dogmatizadores les hizo frente, desafió al propio Vega Bazán y al vicario, en presencia de todo el pueblo, diciéndoles que a ellos mismos les sacaría del cuerpo culebras y arañas. Lo que puso en un aprieto a los dos curas, pues advirtieron que los indios parecían dispuestos a prestar crédito al dogmatizador. Luego de meditar y rezar, los dos asustados clérigos decidieron traer a una india enferma, retando en la plaza del pueblo al hechicero a que sacase las sabandijas:

Y entonces el dicho don Estanislao de Vega Bazán, como tal doctrinante, y a quien competía, se puso su sobrepelliz y estola; y trujeron un santo crucifijo y a su Santísima Madre, Nuestra Señora, a los cuales invocaron su favor y por el manual se dijeron las oraciones y conjuros para que el demonio no se atreviese a parecer por allí en figura de las dichas sabandijas, y echaron mucha agua bendita; y hecho esto obró la magestad divina por su santa Iglesia y sus católicos, de tal suerte que el indio dogmatizador quedó convencido y todo el pueblo reconoció ser verdadera nuestra santa fe católica y se redujeron todos.<sup>34</sup>

Así, el agua bendita conjuró las arañas. Al día siguiente, que era festivo, Vega Bazán predicó en el púlpito la palabra evangélica y leyó un sermón muy espiritual. Durán Martel, por su parte, hizo que dos dogmatizadores más reconociesen públicamente su error. Lo cual convenció a los feligreses y el pueblo se calmó.

---

<sup>34</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 358v-359.



Este episodio es muy curioso, porque demuestra cómo los dos sacerdotes se avienen a enfrentarse en el plano simbólico con el dogmatizador para vencerlo y demostrar la fe verdadera. Es pura retórica barroca. Lo que se esconde detrás de la declaración, que omite el nombre del indio que les hace frente, —quizás el mismo Juan Pérez o el indio Felipe Ramos, que menciona el *Testimonio*—, es el juicio público que se efectúa del o los culpados ante todo el pueblo, valiéndose de la fuerza de la justicia y la autoridad; y el temor de que los indios saliesen a defender violentamente a los culpados. Por ello tiene que haber una victoria simbólica y una refutación pública de los poderes del hechicero. No es improbable que esos inculpados fuesen autoridades locales indígenas o personajes involucrados en los pleitos de la zona.

## 2.1. Correspondencia epistolar con el arzobispo. Prisiones preventivas

Al recibir, por intermediación del provisor, el informe de Vega Bazán, Villagómez procedió a expedirle el título de visitador general de la idolatría del arzobispado, otorgado el 6 de abril de 1655. Se trata de un título estándar en este tipo de documentos, se le daba poder para inquirir, averiguar y procesar contra los culpados en el crimen de “idolatrías, supersticiones y hechicerías y otros errores”, y contra los maestros y dogmatizadores, ciñéndose a las normas del derecho:

que para todo lo que a dicho es y lo a ello anejo y concerniente, fulminar y sustanciar con las partes, y oírlas de justicia por los términos del derecho, en la forma que se contiene en la dicha nuestra instrucción, hasta su conclusión definitiva; y citadas para sentencia las determinará y proveerá en ellas lo que hallare ser justicia; y las ejecutará en sus personas, consignándolas si fuere menester a la Casa de Santa Cruz, que está dedicada a ello.<sup>35</sup>

También se le daba autoridad para proceder contra los curas que no enseñasen la doctrina o no supiesen la lengua (debía remitirlos a Lima). Vega Bazán fue nombrado también notario en las zonas en donde estuviese visitando, con supremacía sobre los vicarios locales, menos sobre el visitador general ordinario, quien habría de tener preferencia en cuanto a autoridad y jurisdicción, excepto en las cosas relativas

---

<sup>35</sup> La instrucción a la que alude Villagómez es su *Carta pastoral de exortación [sic] e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, 1649. El título de visitador de la idolatría de Vega Bazán está en AGI, Lima, 248, n7, ff. 314 y ss.

al oficio de visitador de la idolatría. Podía administrar los sacramentos de bautismo, penitencia, eucaristía, extremaunción y matrimonio a cualquier persona.<sup>36</sup>

Unos días después Villagómez envió a Singa, junto con el título, una carta a Estanislao, en que daba acuse de recibo del informe sobre el dios Huari y le daba consejos para la visita:

sobre el Huari y su historia y me lastimó mucho el corazón saber los errores que tienen esos miserables engañados del demonio. El remedio ha de ser la predicación, de que hallará vuestra merced suficiente materia en los sermones que andan impresos con mi carta pastoral; remito a vuestra merced título de visitador contra la ydolatría para que, dejando en su beneficio sacerdote clérigo aprobado, pueda ir a visitar la provincia de Conchucos contra las personas de que me da relación y otras culpadas, recibiendo primero información sumaria de sus delitos, y constando de culpa prenderlos y nombrarles defensor para tomarles la confesión, y proseguir en la causa conforme a derecho y pondrá vuestra merced cuidado en averiguar *el pacto* que tienen con el enemigo si es expreso o por el que tuvieron los maestros que les enseñaron el oficio. Y encargo a vuestra merced mucho que esta visita se haga con toda justificación y el menor ruido que pudiere hacer, atendido solamente a la causa de Dios y a su servicio, como le confío de la persona de vuestra merced.<sup>37</sup>

La misiva del arzobispo dio inicio a un pequeño intercambio epistolar bastante significativo. Vega Bazán escribió el 3 de mayo de 1655, en Singa, a Villagómez: confesaba sentirse abrumado por la responsabilidad, pero confiaba poder, con la

<sup>36</sup> Pudo influir en el ánimo de Villagómez de elegir a Vega Bazán como visitador de la idolatría, además de las informaciones que este le hizo llegar, la necesidad del arzobispo de una persona que se encargase de este asunto en la provincia de Conchucos, debido al fallecimiento, a principios de 1655, del bachiller Esteban de Aguilar comisionado para tal efecto (Carta de Villagómez al Rey de 10 de julio de 1658, citada por Vargas Ugarte, 1953-1962, tomo III, pp. 8-9). Como señalé *supra* inicialmente para visitar Conchucos había sido nombrado Bartolomé Jurado. Jurado visitó Atún Conchucos, Pallasca, Corongo, Cabana, Tauca, Llupo, entre otros, y halló bastantes evidencias de cultos idolátricos. Ver su informe en AAL, Idolatrías y Hechicerías, Leg. I, exp. 13. El expediente no tiene fecha.

<sup>37</sup> Las cursivas son mías. Carta de Villagómez a Estanislao de Vega Bazán, Lima, 15 de abril de 1655, AGI, Lima, 248, n7, ff. 334 y ss. La alusión que hace Villagómez al *pacto* es esencial, ver *infra* sobre este punto. Los sermones que menciona son los de Fernando de Avendaño, que se habían encuadernado en un solo tomo con su *Carta pastoral* y así circularon por las doctrinas del arzobispado; y aún hoy se pueden hallar en varias bibliotecas de todo el mundo. Ver Avendaño, Fernando, *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe católica, en lengua castellana y la general del Inca, impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*, 1648.

predicación, desarraigar el dicho Huari y destruir los altares y los ídolos. Decía tener enteros fundamentos de los dogmas de los idólatras, y creía que, como lengua-raz que era, podría convencerlos con la predicación diaria. Por medio de la predicación, muchos indios le iban dando ya noticia de otras personas comprendidas en esa idolatría del dios Huari. Pero lo más importante: le pedía permiso para, antes de empezar la visita, poder apresar simultáneamente a algunos dogmatizadores de que tenía noticia, valiéndose solo de la delación de una o dos personas. Presos estos dogmatizadores en lugar seguro, y aislados en manos de sus agentes, se ofrecía a arrojarlos sobre el resto para descubrir las idolatrías. Decía temer que, si se corría la voz de que había empezado la visita, y apresado a algunos, los demás huirían y esconderían un ídolo del que tenía noticia. Es decir, que la visita se planteaba empezarla con prisiones preventivas. Teniendo en cuenta que por estas mismas fechas Vega Bazán iba y venía a Chavín a presionar testigos en la causa de Guevara, este procedimiento le daba un enorme poder sobre los eventos y las personas de la zona, en la cual tenía muchos intereses. Significativamente, el título de visitador de la idolatría lo recibió en Chavín de Pariarca, ante Guevara.<sup>38</sup>

Villagómez respondió, el 30 de mayo, dubitativamente a la propuesta de Vega Bazán, diciéndole que no se apresurase mucho en las diligencias, porque podrían traer más perjuicio que provecho; pero si las cosas lo ameritaban había que actuar sin dilaciones. Para evitar ambigüedades, le señaló que debía moverse sobre seguro fundamento y no le parecía que solo uno o dos testigos fuesen suficientes.<sup>39</sup>

## 2.2. Las probanzas de servicios y la génesis del *Testimonio*

Metido en los líos de la provincia, Estanislao no perdía la perspectiva de su carrera eclesiástica. Entre octubre y noviembre de 1655 estuvo en Lima sustentando una probanza de servicios para enviarla al Consejo de Indias, la finalidad era optar a alguna canongía. Se trata de un enorme expediente que da cuenta de sus antepasados y méritos académicos, pero en ella la extirpación de la idolatría y la reciente y sutil adoración al dios Huari son el punto central. En las páginas iniciales de la probanza se incluye una constancia notarial de sus hallazgos en su doctrina de Santa Ana de Singa. El testimonio o constancia, firmado por Melchor

<sup>38</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 336v y ss. La recepción del título de visitador de la idolatría está fechada el 3 de mayo de 1655. Ese día estaban también en Chavín, además de Guevara, Damián de Goiri, el maestro de Campo don Pedro de Garay, corregidor, y el contador Bernabé de Ayala.

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 338.

de Oviedo el 19 de octubre de 1655, constituye la base inequívoca del impreso que conocemos como *Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil*, dado a las prensas en Lima, en 1656, en la imprenta de Julián Santos; aunque con la inclusión de algunos añadidos editoriales muy importantes, de que me ocupo abajo.<sup>40</sup> Dado que la constancia de Oviedo daba cuenta de los hallazgos de Vega Bazán, incluye no solo aquellos realizados *antes* de la obtención del título de visitador de la idolatría, sino también una relación de sus primeros logros como tal. Esta división nos permite un mejor acercamiento al texto.

Vega Bazán no estuvo solo componiendo su información de servicios. A Lima, un mes antes, había llegado su compañero de andanzas, Rodrigo Durán Martel, a presentar también su propia probanza de méritos.<sup>41</sup>

Ambos eclesiásticos declararon uno en la probanza del otro. Sus dichos sobre los eventos en Singa son prácticamente idénticos. No cabe ninguna duda de que acordaron ambos testimonios.

### 2.3. ¿Los dos padres del descubrimiento de la idolatría?

La probanza de Durán Martel, sustentada entre agosto y octubre de 1655, es menos ambiciosa que la de su colega. La idolatría no es el centro de gravedad de la exposición de méritos. Sin embargo, está presente. Al final del expediente, Durán Martel consideró necesario añadir a última hora una constancia atribuyéndose también el descubrimiento de la sutil idolatría en Huamalíes. Se da el caso de que esa constancia de Durán Martel es *idéntica* a la primera parte de la constancia presente en la probanza de Vega Bazán (la correspondiente a los primeros cuatro folios del impreso). En realidad, el notario, Melchor de Oviedo solo cambió el nombre de los eclesiásticos (ver abajo figuras 1 y 2) y expidió sendos testimonios oficiales atribuyendo el descubrimiento a cada uno por separado.<sup>42</sup>

Así pues, los sacerdotes le vendieron al Consejo de Indias dos veces la misma liebre. Dado que Vega Bazán figura como único autor de la versión impresa de 1656, el conocido como *Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil*, el asunto debe haber sido acordado por los dos clérigos de manera amistosa, de momento,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, ff. 11-18: “Testimonio de lo que el bachiller Estanislao de Vega Bazán ha obrado en la visita de la idolatría”.

<sup>41</sup> AGI, Lima, 248, n6, 1655.

<sup>42</sup> La constancia de Durán Martel en AGI, Lima 248, n6, ff. 154-155r. Esta constancia es más corta que la de Vega Bazán pues cubre solo hasta el nombramiento de este como visitador de la idolatría. La de Vega Bazán da cuenta además de sus primeros hallazgos.

para hacer vistosas las probanzas ante el Consejo de Indias con el supuesto descubrimiento. Una picardía, previa complicidad del notario, con el fin de dar lustre a los expedientes. Por lo demás, Vega Bazán compartió méritos y declaró en la probanza de Durán Martel el 24 de septiembre de 1655:

*ambos a dos como tales curas doctrinantes en la dicha provincia de Guamalíes han descubierto la idolatría más sutil que el enemigo malo ha introducido en los indios que hasta ahora no se había descubierto, lo cual les ha costado mucho trabajo y estudio.*<sup>43</sup>

Pero no cabía duda de quién era el mérito. Durán Martel da a entender claramente, en su declaración en la probanza de Vega Bazán, en noviembre de ese año, que fue el cura de Singa quien acudió a él para que en su calidad de vicario conociese la causa contra los hechiceros. Y por lo tanto Vega Bazán era el verdadero descubridor de la sutil idolatría:

Que fue el suceso en la doctrina de Santa Ana de Singa, donde es doctrinante el dicho don Estanislao de Vega Bazán; el cual, así como descubrió la idolatría que refiere la pregunta le avisó y dio cuenta a este testigo dello; el cual como tal juez eclesiástico y mediante la comisión particular que le fue dada en su título para conocer semejantes causas fue luego al dicho pueblo de Singa a conocer de la referida, y a prender a los indios e indias idólatras.<sup>44</sup>

Efectivamente, el nombramiento de vicario en Huamalíes de Rodrigo Durán Martel le daba esa potestad:

tendréis mucho cuidado de inquirir y castigar las idolatrías, hechicerías, supersticiones y borracheras de los indios de vuestra vicaría; haciendo parecer ante vos a los testigos y a los delincuentes, procediendo sumariamente y remitiréis ante nos o nuestro provisor a los hechiceros y dogmatizadores de ritos para que los pongamos donde no hagan el daño que suelen en los pueblos de los indios.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, f. 101v. Las cursivas son mías.

<sup>44</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 353v y ss.

<sup>45</sup> AGI, Lima, 248, n6, f. 86r. Título de vicario de Huamalíes de Rodrigo Durán Martel.



Testim. delo q el  
 D. Estanislao  
 de Vega Bazán  
 asurado en la testi-  
 ta de la idolatria.

Don Pedro de Guadalupe  
 Yo Michelhon de Oviedo secretario de  
 Camara del Illust.issimo y Auoror  
 dissimo señor Doctor Don Pedro de  
 Villagomez mi señor Arcebispo de Li-  
 ma del Consejo de Sumagutao y Rey  
 nical señor y notario publico de  
 la Audiencia Arcebispal desta dha  
 Ciudad Santiago y de fca como siendo  
 cura de la parrochia de señora Santa  
 Ana de lnga y de Pachilla o me lami-  
 des de lnga segun por medio de la con-  
 tinua graduacion que havia a su  
 f. El q fue y fue famoso curado en  
 el oficio de Juan del Rio y de la  
 via de un sutil que el demonio avia  
 pido de la vida entera y nido de la pa-  
 rra de la guarantia donde se curau  
 nro dho de que no se avia curado no  
 pua para poderla curar y de fa-  
 mas qe mas si mismo dha bta hicho  
 de qe de la curacion grande don

Imágenes 1 y 2. Primer folio del testimonio de Oviedo en la probanza de Estanislao de Vega Bazán. Y la misma constancia otorgada a Rodrigo Durán Martel. Va enmarcado el párrafo con los nombres de cada uno de los doctrineros. Como puede verse, el notario solo cambió los nombres, pero lo demás son idénticas.  
 Fuente: AGI, Lima, 248, n7, f. 11 y Lima, 248, n6, f.154, respectivamente.



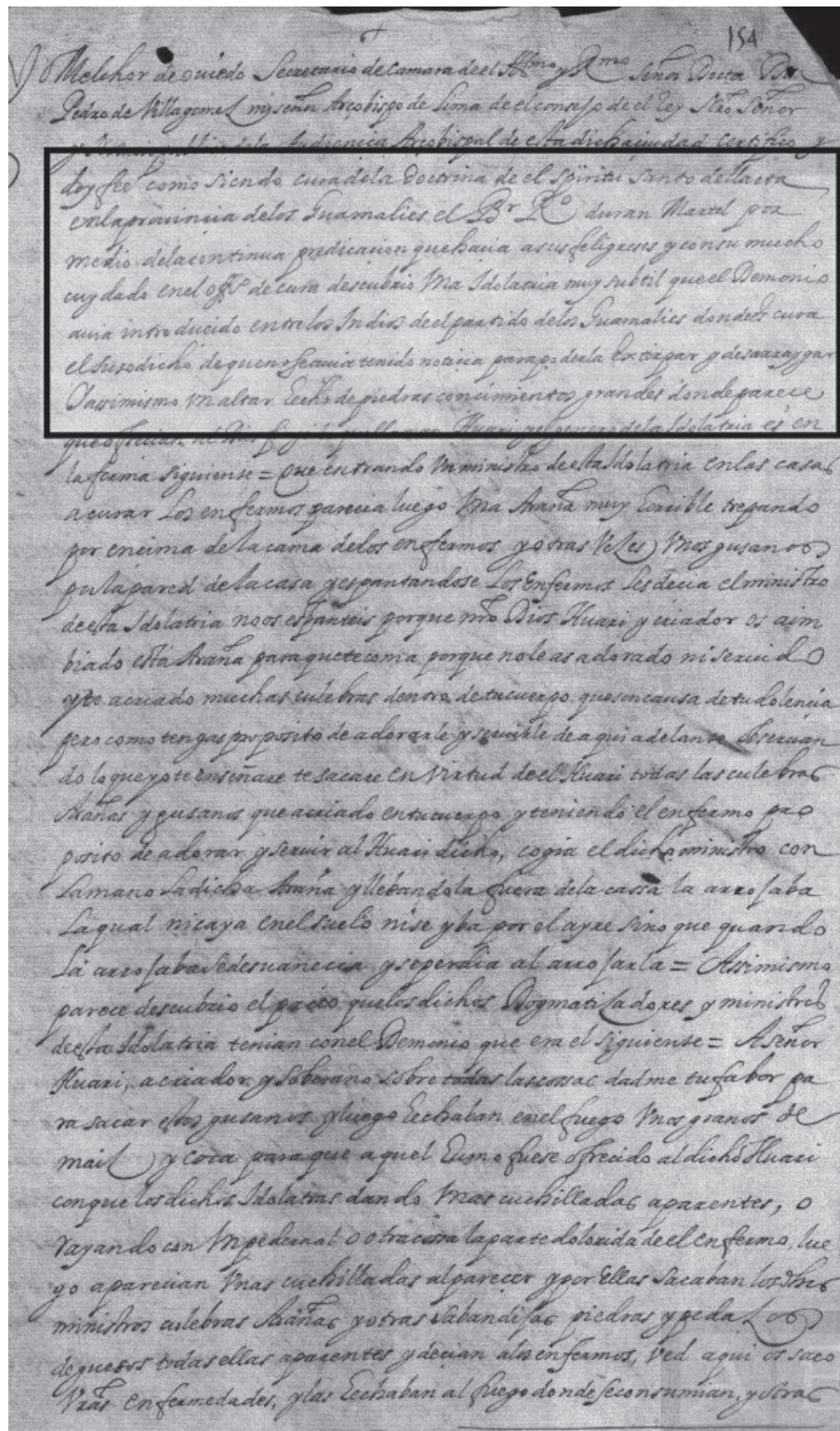


Imagen 2.

### 3. Contenido del *Testimonio auténtico* (1656) de Vega Bazán

El *Testimonio* presenta dos partes claramente diferenciadas. En la primera, los cuatro primeros folios, están expuestos los hechos descubiertos antes del nombramiento de Vega Bazán como visitador de la idolatría, y en la segunda, en los dos folios restantes, algunos hallazgos realizados ya con el título que le dio Villagómez. La primera parte tiene una finalidad netamente jurídica: fundamentar el delito de la idolatría, su naturaleza y las pruebas irrefutables de su existencia. Esta división está causada por la naturaleza del origen del *Testimonio*: como he señalado se trata de una constancia notarial, que se ha tratado de convertir de manera apresurada en un pequeño tratado sobre la idolatría. En el esquema a continuación podemos ver los temas tratados:

#### ESQUEMA DEL CONTENIDO DEL *TESTIMONIO AUTÉNTICO* DE VEGA BAZÁN

PARTE PRIMERA	PARTE SEGUNDA
Naturaleza de la idolatría descubierta.	Descubrimientos posteriores a la comisión como visitador de idolatrías.
1. Descubrimiento de una idolatría muy sutil, nunca antes conocida en su parroquia y la provincia de Huamalíes.	En esta parte Vega Bazán da cuenta muy sumariamente de algunos hallazgos de hechiceros y adoratorios.
2. La idolatría consistía en la adoración al dios <i>creador</i> Huari, que es identificado con el demonio. Huari daba vida y salud. Los ministros de la idolatría realizaban un <i>pacto expreso</i> con Huari, merced a lo cual adquirían poderes adivinatorios o curativos, que realizaban por medio de arañas, culebras y otras sabandijas.	1. Varios personajes que realizaban hechizos (de amor, baños supersticiosos, hacer bailar las camisas de los amantes, adivinación por medio de arañas, etc.).
3. Explicación del culto a las <i>pacarinas</i> o lugares de origen de los indios a partir de una leyenda sobre el Diluvio y el dios Huari. La adoración de los indios a huacas o lugares de origen ( <i>pacarinas</i> ) estaba errado, los indios daban veneración a ídolos y lugares entendiendo que eran <i>representaciones</i> de Huari.	2. Descubrió a dos dogmatizadores, cuyos nombres menciona, quienes hacían proselitismo anticristiano y realizaban curaciones y adivinaciones. Para ello curiosamente se servían de imágenes de la Virgen o santos. El diablo se les aparecía en figura de Adán. El diablo se aparecía a estos también de otras maneras: como serpiente, como mulato, e incluso como un “Padre” o sacerdote gigante. El diablo les aconsejaba no adorar a Cristo.
5. Los ministros de la idolatría realizaban proselitismo anticristiano instando a los indios a no acudir a misa ni adorar al dios cristiano. Se amenazaba a los indios con enfermedades si no obedecían.	3. Descubrió varios adoratorios y en particular uno muy famoso y admirable (Chavín de Huántar). Afirma que halló hechiceros realizando ritos en estas ruinas.

### 3.1. El dios Huari

La única divinidad que aparece en el *Testimonio* es Huari. Vega Bazán ofrece información valiosa sobre él: Huari toma la forma del viento, una de sus manifestaciones, y así gobierna el mundo visitando los pueblos y sus altares. Es un dios creador, ligado a los gigantes, al mito del diluvio y a la nueva humanidad surgida tras la catástrofe. Vega Bazán lo relaciona también con los manantiales, las serpientes, y todo tipo de sabandijas. Y con el templo de Chavín de Huántar, que acaso visitó. Huari es viento y es agua, pero su culto aparece ya entremezclado con elementos cristianos.

Este dios es el gran desconocido de los estudios andinos. Su culto en época prehispánica parece haberse diseminado, junto con los pueblos que lo adoraron, por la zona de la sierra del arzobispado de Lima. Los procesos judiciales de idolatrías de Cajatambo, que llevó a cabo Noboa, dan abundante información sobre él. Parece haber estado ligado a ciclos míticos que involucraban al sol y a los gigantes. Los pueblos de Cajatambo lo veneraban en sus mitos como dios fundador y cultivaban sus genealogías. Muchos de los pueblos estuvieron divididos en parcialidades en continuo enfrentamiento ritual y social, una de ellas solía ser la parcialidad de los huari, autóctona, con muchos ídolos y lugares sagrados. Los otros constituían la parcialidad de los llacuaces, advenedizos hijos del rayo, más propensos a venerar a sus antepasados. Arriaga aconsejaba tener en cuenta esto y utilizar esta rivalidad para sacar informaciones, azuzando a unos contra otros.<sup>46</sup>

Algunos autores han querido asociar a Huari con la antigua divinidad de la cultura chavín, el llamado “dios de los báculos”. Cabe anotar que el término *huari* entonces y hoy en día es polisémico. Pero va asociado a lo primigenio y antiguo. Huamán Poma lo usaba para nombrar sus edades del mundo, que a su vez tal vez copió de Francisco Fernández de Córdova: dos de ellas, las edades primordiales, eran *uariviracocha runa* y *uariruna*.<sup>47</sup>

Calancha (citando a Arriaga) menciona a los Huaris como “primeros pobladoresijos de cada tierra, que ellos dicen fueron gigantes” Agrega que se hallaron

<sup>46</sup> Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, 1621, capítulos 2, 15. Arriaga señalaba que los llacuaces como advenedizos tenían menos huacas que los huaris y veneraban más a las momias de sus ancestros. Era una pista para la investigación de los extirpadores. Ver también: Duviols, 1973, pp. 153-191; del mismo autor, las primeras transcripciones de los juicios de Noboa en Cajatambo y algunas consideraciones sobre los huari-llacuaz: Duviols, 1986, pp. LVI-LXVI.

<sup>47</sup> Huamán Poma de Ayala, 1987, p. 46. La versión de las edades de Huamán Poma tiene ya claros tintes cristianos. Duviols escribió un fascinante artículo sobre las edades del mundo y Huamán Poma, Duviols, 1997.

gigantes en las visitas de idolatrías. Estos gigantes eran seis veces más grandes que un hombre actual. Huari era el dios de las fuerzas, los indios lo invocaban para el duro trabajo en las sementeras y para que les diese valentía. Cita el curioso caso de los huesos de gigante llevados por Francisco de Ávila a Lima.<sup>48</sup>

Alfredo Torero, basándose en la etimología lingüística, propugnó a Huari como una divinidad agrícola muy antigua, cuyo culto se extendió hasta el lago Titicaca y allí este se convirtió en el lago de Huaricocha, por metátesis de *wari* a *wira* lo relacionó con el otro gran dios prehispánico, Viracocha. Desde allí, el mito habría recorrido el camino inverso.<sup>49</sup>

La carta anua de 1618 consigna un mito relacionado con las ruinas de Chavín que tiene relación con el *Testimonio* de Vega Bazán y que parece unir todos los conceptos:

Dando razon del origen de sus huacas y quién las convirtio en piedras dicen que en tiempo muy antiguo, aun antes del gobierno de los Ingas, todas las huacas eran hombres y mujeres como los de agora. Pero que salió del Collao, que es en el obispado del Cuzco (otros dicen de la laguna de Chuquito [*sic*] en el obispado de La Paz que llaman Titicaca), vn gran gigante dios de aquella tierra llamado Huari Vira Cocha que tenia barbas, a cuiu causa a los españoles por tenerlas llaman Vira Cocha, por parezese en ellas a su dios, el qual por doquiera que pasaba convertía las huacas en piedras. Supiéronlo los indios de esta provincia y juntáronse con los Conchucos y trataron de hazer entre sí vna casa con cierta trampa y combidar a holgarse en ella al Huari y en entrando dar orden que caiesse en la trampa y muriesse en ella. Dispusieron las cosas para este intento, pero el Huari que era muy sabio, entendió luego la maraña y disimulando hizo que se juntassen las huacas en el lugar señalado y allí las [*con*]virtió a todas en piedras de varias figuras de leones, ozos, etc. Y desde entonces todas quedaron hechas piedras; y esta casa es muy temida y tenida en gran veneración y llámanla casa de las huacas y está en los Conchucos, si bien hablaban y daban respuesta a sus hijos los hombres y cavesas de sus linajes que oy ai de indios en esta tierra, lo qual duró hasta que los españoles llegaron a Cajamarca, porque entonses entraron otra vez en acuerdo y determinaron que para su conservación les convenía no dar respuestas públicas a los indios sino esconderse donde todos los saserdotes tuuiessen noticia de ello. Lo qual cumplieron de manera que quedaron encubiertas debajo de

<sup>48</sup> Calancha, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquía*, 1639, Lib. II, cap. XI, p. 372.

<sup>49</sup> Torero, 1990, pp. 237-263; Duviols, 1973, pp. 153-191. Ver también Armas Asín, 2002, pp. 191-213.



tierra, donde solos los hechizeros las ven y dan a los demás las respuestas de lo que a las huacas preguntan.<sup>50</sup>

Gushiken, autor que tuvo la curiosa idea de irse a la sierra de Lima para ver si, hoy en día, se seguían adorando a los dioses prehispánicos que mencionaba Ávila, se dio con una sorpresa inesperada en Carampoma. El autor preguntó a sus informantes si sabían algo de la antigua huaca Carampoma, nadie la recordaba. Tampoco sabían nada de los famosos dioses de Huarochirí: Pariacaca y Huallalo. Las divinidades que recordaban eran Yayancuri y Huari. El primero asociado a la laguna, el segundo a una cueva, en la que decían estuvo disecado, hasta que el Dr. Julio C. Tello se lo llevó a Lima a un museo. Torero, en el trabajo mencionado arriba, en una nota al pie de página, señala haber hallado por casualidad y sin querer relatos referentes a Huari en Oyón, Canta, Yauyos, en la sierra de la actual Lima, y en la zona de Tarma y Huancayo.

Carlos Felipe Beltrán, por su parte, recogió en 1956 mitos en Oruro, Bolivia, sobre Huari, con casi todos los elementos descritos por Vega Bazán.<sup>51</sup>

### 3.2. Hibridez

El *testimonio* también deja entrever profundos cambios en la religiosidad campesina; es tal vez la parte más auténtica del relato. Huari, según Vega Bazán, se aparecía a sus cultores en diversas representaciones de carácter netamente cristiano y relacionado con elementos católicos: la Virgen María, un padre gigante, Adán, los santos, los altares y hasta los nombres netamente españoles de los ministros. Es curioso este punto, los dos hechiceros no tienen nombres quechuas. Pero a pesar de estas formas cristianas, Huari conservaba su carácter y funciones:

Y haciendo el dicho Felipe Ramos de noche unos altares de imágenes de santos y de la Virgen, Nuestra Señora, para adivinar lo que le consultaban y para curar los enfermos, decía: “Ahora vendrán los santos y nos dirán lo que hemos de hacer”. Y apagando la vela, se aparecía el demonio y representando a Adán, decía que todos creyesen y hiciesen lo que el dicho Felipe Ramos les enseñase, porque era la sabiduría de Dios. Y después de muchas

<sup>50</sup> Academia Real de la Historia, Madrid, Jesuitas, 9/3702, ff. 388v-389.

<sup>51</sup> Gushiken, 1993, pp. 66 y 101; Torero, 1990, p. 259; la leyenda recogida por Beltrán en línea <[http://mioruro.tripod.com/carnaval/carnaval\\_huari.htm](http://mioruro.tripod.com/carnaval/carnaval_huari.htm)>.

representaciones encendían la vela y el dicho Felipe Ramos enseñaba y predicaba a los indios e indias que solo se debía adorar al dicho Huari y que no se debía adorar a Jesu Christo... porque el dicho Huari era criador de los hombres y daba salud y vida y sanaba las enfermedades...

Así mismo parece descubrió el dicho visitador, con la continuación de su predicación, otro indio llamado Juan Pérez, el cual, para ser tenido por sacerdote de el dicho Huari, le llevó una tía suya a un manantial, dándole baños supersticiosos y llamando al Huari, salió del dicho manantial en figura de un padre, con ropones largos, de tres varas de alto, y después salieron culebras y lagartijas y lamieron a la dicha su tía y al dicho Juan Pérez.<sup>52</sup>

Huari, en forma de padre, doctrinero o jesuita, sale del manantial acompañado de lagartijas y serpientes. Huari era una araña. O santo o Adán. Hasta un mulato. Esto no es la idolatría acostumbrada de las huacas, los ancestros y los ciclos míticos. Es otra cosa muy distinta. Sin embargo, la coexistencia de diversos tipos de idolatría y de fusión con las nuevas creencias católicas no era nueva a mediados del siglo XVII. Ya Polo Ondegardo, un siglo antes, lo había atestiguado de manera muy clara:

Otros hay que allende que visitan los lugares de los pueblos de españoles e indios, usan de su oficio de hechicerías con especie de cristiandad. Y cuando llegan al enfermo echan sus bendiciones sobre el enfermo o santiguándose dicen, “ay Dios, Jesús”, o otras palabras buenas, hacen que hacen oración a Dios y ponen las manos y parados o de rodillas o sentados menean los labios y alzan los ojos al cielo, dicen palabras santas y aconséjale que se confiese y que haga otras obras de christiano, lloran y dicen mil caricias, hacen la cruz y dicen que tienen poder para esto de Dios o de los padres o de los ápoes. Y a vueltas de esto, secretamente sacrifican y hacen otras ceremonias con cuyes, coca, sebo y otras cosas, soban el vientre y las piernas o otras partes del cuerpo y chupan aquella parte que duele del enfermo y dicen que sacan sangre o gusano o pedrezuelas y muéstranlas diciendo que por allí salió la enfermedad... y con palabras equívocas les dan a entender que no dejen los ritos antiguos pues son buenos para el remedio de sus males.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *Testimonio*, f. 4v.

<sup>53</sup> “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo”, Cap. XIV, f. 15v, en *Confessionario para los curas de indios*, 1585. El tema del mulato como manifestación de la divinidad está presente en otros juicios de idolatrías, ver por ejemplo Sánchez, 1991.

Hay pues elementos originales en el *Testimonio* al lado de otros largamente descritos por la literatura de la época e incluso la contemporánea. La novedad principal, sin embargo, está en otros aspectos de la obra. La novedad es el Huari de Vega Bazán.

### 3.3. Tres problemas y novedades del *Testimonio auténtico*

Ciertamente, en la época en que el *Testimonio* es escrito no estaban al alcance de cualquier interesado textos elementales para el conocimiento de los cultos de corte prehispánico como los de Cristóbal de Albornoz, Cristóbal de Molina, las relaciones de visitantes como Hernández Príncipe o los informes de las anuas, entre otros muchos. No obstante, las características que Vega Bazán atribuye a estos cultos locales difieren radicalmente incluso de la literatura accesible en su época. No solo de los tratados sobre creencias y prácticas indígenas impresos por el Tercer Concilio limense, que el visitador debió haber conocido, sino también de *La extirpación* de Arriaga, otro libro a su alcance o de la *Carta pastoral* de Villagómez, que el mismo arzobispo le envió, como consta de la carta del 15 de abril de 1655.<sup>54</sup>

El *Testimonio* menciona a una idolatría sutil, diferente a lo conocido y radicalmente nueva. El adjetivo empleado —*sutil, subtil, sotil*— es raro en los papeles de la época que se ocupan de la idolatría, aunque no inexistente. No hay mayor explicación sobre su uso de parte de Vega Bazán. Pero parece utilizarlo en la acepción de *ingenioso, ligero o tenue... aéreo*, una astucia del demonio, y por eso, precisamente, oculto y nunca descubierto.<sup>55</sup> Señalo tres aspectos que resaltan vivamente y conforman esta novedad de la sutileza.

<sup>54</sup> Véase “Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad”, “Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima” y “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo”, en *Confessionario para los curas de indios...*; Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú...*, capítulos 2-6; Villagómez, *Carta pastoral...*, capítulos 42-46.

<sup>55</sup> Villagómez lo utiliza en ese sentido en su Edicto contra las borracheras de los indios (1646) inserto en el *Tratado de los evangelios* de Ávila. Allí Villagómez, curiosamente, se refiere también al carácter aéreo o incorpóreo del demonio, que Vega Bazán atribuye a Huari: el demonio, escribe Villagómez busca la perdición de los indios que se han embriagado, “los engaña fácilmente, valiéndose de las grandes ventajas que les haze sentir y mover con grandísima sutilidad y ligereza”, a lo que ayuda “el cuerpo aéreo que para ello toma (permitiéndoselo Dios)... penetrando los cuerpos así entorpecidos, y mezclándose por medio de ciertas visiones imaginarias en sus pensamientos, o ya estando despiertos, o dormidos, les puede persuadir y persuade sus perversos intentos”, Ávila, *Tratado de los evangelios*, f. 8.

Primero. *Huari, dios creador*. Es posible que Vega Bazán participase de ese afán evangelizador de encontrar por doquier un dios “creador” acerca del que escribió Pierre Duviols.<sup>56</sup> Pero el dios creador de los evangelizadores buscaba adecuar los conceptos prehispánicos a los cristianos para hacer más fácil la difusión de la nueva religión entre neófitos. No es ese el caso del visitador. Me parece más bien que pesa en él su formación jurídica y sus intereses inmediatos. La inclusión en el *Testimonio* de una oración al dios Huari, que pone en boca de los idólatras, no es casual. Esta oración constituye el *pacto* con el demonio. Además, parte de la oración, en concreto la frase “yo te adoro”, es un añadido al impreso que no figuraba en la versión original del testimonio notarial:

#### PROBANZA DE SERVICIOS 1655

Así mismo parece descubrió el pacto que los dichos dogmatizadores y ministros de esta idolatría tenían con el demonio, que era el siguiente: A señor Huari, a criador y soberano sobre todas las cosas, dadme tu favor para sacar estos gusanos.<sup>56</sup>

#### IMPRESO DE 1656

Así mismo parece descubrió el pacto que los dichos dogmatizadores y ministros de esta idolatría tenían con el demonio, que era el siguiente: *A señor Huari, a criador y soberano sobre todas las cosas, yo te adoro, dame tu favor para sacar estos gusanos.*<sup>57</sup>

Según las concepciones de la época, la idolatría, definida por Santo Tomás como dar a la criatura el honor o culto debido a Dios, comprendía dos aspectos: primero, *el culto consciente a la criatura sabiendo que ese culto se debe a Dios*, y segundo, es necesario que *el culto a la criatura se haga con la opinión de que aquel ídolo es deidad*.<sup>59</sup> Ambas cosas se satisfacían con el conveniente hallazgo de la oración, dado que en ella se reconoce explícitamente la divinidad de Huari al llamarlo “criador y soberano”. Por lo tanto, había una plena justificación jurídica. La frase *yo te adoro*, añadida al impreso, reforzaba más aún la contundencia del *pacto* con el demonio e iba dirigida a un público culto de juristas y teólogos.

<sup>56</sup> Duviols, 1977, p. 53: “Los evangelizadores europeos, a cualquier país de América que llegasen para propagar la religión cristiana, querían, a la fuerza, encontrar el dios creador de los indígenas... venían con aquella idea preconcebida”. Ver también Armas Asín, 2002, pp. 191-213.

<sup>57</sup> AGI, Lima, 248, n.º 7, f. 12. La oración en el testimonio notarial no va resaltada de ninguna manera especial. Las cursivas son un añadido editorial de Vega Bazán especialmente para la impresión.

<sup>58</sup> *Testimonio*, f. 3v. Señalo con negritas el añadido editorial

<sup>59</sup> Véase Peña Montenegro, 1995, vol. II, pp. 457-459.

Que Vega Bazán era perfectamente consciente del peso de las palabras puestas en su *Testimonio* lo prueba su parecer expuesto al arzobispo Villagómez años después:

y por quanto hay dificultad de conocer el dho pacto se obseruérá lo siguiente para conocerlo claramente: Por la mayor parte para adiuinar cosas futuras suelen llamar por sus nombres a los Ydolos que adoran, Piedras, cerros, Sol, Luna, Lucero dándoles renombre de criador, y soberano sobre todas las cosas, en que consiste el pacto.<sup>60</sup>

Cabe anotar que Vega Bazán se mueve aquí peligrosamente en una delgada línea fronteriza entre una concepción paternalista de los “errores” de los indios, mayoritaria en la época —la cual consideraba a los indios idólatras materiales o solo en apariencia—, y su posible imputación como verdaderos idólatras formales. Las categorías en este caso son importantes porque de ellas devenían consecuencias jurídicas. El reconocimiento de Huari como “creador y soberano” que incluye la plegaria citada va en esta dirección de considerar a los indios de Conchucos y Huamalíes idólatras consumados y perfectos. Vega Bazán lo vuelve a repetir en el texto:

y el dicho Felipe Ramos enseñaba y predicaba a los indios e indias que solo se debía adorar al dicho Huari y que no se debía adorar a Jesu Christo Nuestro Redentor, ni oyesen misa ni dotrina, porque el dicho Huari era criador de los hombres y daba salud y vida y sanaba las enfermedades.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Carta de Estanislao de Vega Bazán al arzobispo Villagómez, 16 de dic. 1662, en Duviols, 1971, p. 391. Como vimos *supra* Villagómez a su vez ya le había indicado este punto esencial del enfoque jurídico nada más comisionarlo como extirpador. Duviols analiza la influencia de los tratados europeos, como el *Malleus* para este caso concreto de Vega Bazán, relacionándolo con el pacto demoníaco (Duviols, 2003, p. 48). Siendo esto en principio cierto, y el demonio autor indiscutible de la idolatría —negarlo u obviarlo en la época hubiese sido herejía— creo que Vega Bazán busca además fines más concretos como es orientarse jurídicamente ante los hechos que presencia. Con lo cual debe haber leído con espíritu práctico a Martín del Río, quien se ocupa ampliamente del *pacto explícito e implícito* recurriendo al derecho civil y canónico en su libro II, *quaest.* 4 (Del Río, Martín Antonio, *Disquisitionum magicarum libri sex, Quibus continentur accurata curiosarum artium, & vanarum superstitionum confutatio; utilis theologis, iuris consultis, medicis, philologis*, 1608) y a Pedro Ciruelo. Ver Ciruelo, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos...*, 1628.

<sup>61</sup> *Testimonio*, ff. 4v-5.



Sin embargo, y a pesar de estas afirmaciones del eclesiástico, la realidad que se filtra en el resto del texto contradice esta postura. Lo que Vega Bazán muestra son prácticas religiosas ya profundamente influidas por el catolicismo y que además tienen una finalidad material evidente: se recurre a Huari para buscar la salud, el amor o la suerte, “dame tu favor para sacar estos gusanos”, dice la oración citada arriba. La veneración al ídolo entonces no es amor verdadero, sino concupiscencia, busca el favor y el interés, y no denota el afecto auténtico a la divinidad pagana. Estamos aún dentro de los límites señalados por Villagómez:

Es muy digno de advertir que, los indios para idolatrar, no se halla que se hayan movido ni se muevan por amor perfecto que tengan a alguna deidad, que muestren reconocer en aquello que adoran o reverencian, sino por amor de concupiscencia en orden a sus propias (aunque cortísimas) comodidades, como son librarse a sí y a los suyos de los males temporales, que temen o padecen y alcanzar los bienes perecederos que desean. Y no se extienden a cosa alguna de las sobrenaturales y eternas.<sup>62</sup>

Segundo. *Las huacas como representaciones*. Esta es la afirmación más novedosa del *Testimonio* y lo que lo convierte en un texto único en su género. La palabra *representación* fue cuidadosamente escogida, prueba de ello es que en la versión original del testimonio de Oviedo en la probanza tampoco figura, pero sí en la versión impresa. Por lo tanto, Vega Bazán *editó* también aquí el testimonio de Oviedo para demostrar la radical novedad de su hallazgo frente a las concepciones imperantes en su época sobre las creencias religiosas de corte prehispánico. Es la esencia de la idolatría “sutil” que él descubre. He aquí los dos testimonios:

---

<sup>62</sup> Villagómez, *Carta pastoral...*, f. 18v.

<sup>63</sup> AGI, Lima, 248, n.7, f. 13.

<sup>64</sup> *Testimonio*, f. 4, señalo con negritas el añadido editorial.

## PROBANZA DE SERVICIOS 1655

con que aunque hasta ahora se había entendido que los indios adoraban a los cerros, se ha descubierto que tales ofrendas las hacían al dicho Huari y no a los cerros, lo cual asimismo a descubierto el dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán.<sup>62</sup>

## IMPRESO DE 1656

con que aunque hasta ahora se había entendido que los indios adoraban a los cerros, se ha descubierto **que no los adoran porque** tales ofrendas las hacían al dicho Huari y no a los cerros. **Y tienen a los idolos por representaciones del Huari**, lo cual asimismo ha descubierto el dicho bachiller Estanislao de Vega Bazán.<sup>63</sup>

El término *representación* en este contexto es bastante complejo y la discusión me llevaría muy lejos. Pero ha sido añadido por el autor teniendo en cuenta la difusión del escrito entre un público culto. De una manera sutil, además, dado que se deja caer la cosa como quien no quiere, pero no se explica con mayor detalle. La palabra *representación* significaba en la época lo mismo que hoy en día, Covarrubias la relaciona con la comedia o tragedia, un actor representa al rey, como si lo fuera; un padre representa al hijo en materias jurídicas. Pero ya señalaba Covarrubias que el término es delicado. El *Diccionario de Autoridades* de 1737 anota por su parte que

Se aplica assimismo a la figura, imagen o idea que substituye las veces de la realidad. Latín. *Effigies. Imago...* O con representar a nuestra imaginación la figura corporal de Nuestro Señor, o solamente pensar sin representación imaginária.

¿Sugiere Vega Bazán la existencia de un culto monoteísta de Huari y la negación de la idolatría? Ignoro las evidencias que llevan al visitador a estas conclusiones. Al no contar con los procesos judiciales que realizó es imposible por ahora seguir el curso de sus elucubraciones. Nada parecido señalan los informes contemporáneos de otros visitantes de la idolatría, ni los textos de los estudiosos de las antiguallas prehispánicas. Tal vez este punto no sea otra cosa que una mala interpretación del eclesiástico, después de todo era un clérigo jurista, no un antropólogo y ni siquiera un teólogo, pero ciertamente el hallazgo resultaba muy conveniente para resaltar sus afanes en una época en que los descubrimientos de la idolatría,

en los poblados andinos, no eran ya ninguna novedad. Empero, Vega Bazán aquí se equivoca groseramente, las huacas no eran representaciones, eran la realidad.<sup>65</sup>

Tercero. Las *pacarinas*. Vega Bazán recoge en su texto el mito del Diluvio, asociándolo al dios Huari. Para a continuación afirmar que el concepto de *Pacarina* no va ligado a los lugares de origen mítico de las diferentes etnias andinas, sino al culto al dios. También en este caso existe *edición* del texto de la probanza:

#### PROBANZA DE 1655

Ítem, parece descubrió el origen de el dicho Huari, porque enseñaban los dichos ministros que castigó Dios la tierra con un diluvio, y que yéndose ahogando los indios que vivían en las partes inferiores con el crecimiento de las aguas, los que vivían en los cerros altos se metieron en las cuevas y se tapiaron por de dentro, donde se estuvieron un año y habiéndose pasado el diluvio, que había durado el dicho tiempo salieron de las cuevas algunos indios con sus familias. Y que de ellas se originan hoy en día, y por eso los indios erraban comúnmente en *adorar* las dichas cuevas. Y de antes juzgaban los visitadores antiguos que por esa veneración y por llamar los indios a las cuevas Pacarinas, que quiere decir nacimientos sería porque los indios entendían que habían nacido de las cuevas.<sup>66</sup>

#### TESTIMONIO DE 1656

Ítem, parece descubrió el origen del dicho Huari, porque enseñaban los dichos ministros que castigó Dios la tierra con un diluvio, y que yéndose ahogando los indios que vivían en las partes inferiores con el crecimiento de las aguas, los que vivían en los cerros altos se metieron en las cuevas y se tapiaron por de dentro, donde se estuvieron un año y habiéndose pasado el diluvio, que había durado el dicho tiempo, salieron de las cuevas algunos indios con sus familias. Y que dellas se originan hoy en día; y por eso los indios erraban comúnmente en **venerar** las dichas cuevas. Y de antes se había juzgado que esa veneración y llamar los indios a las cuevas Paccarinas, que quiere decir nacimientos, sería porque los indios entendían que habían nacido de las cuevas.<sup>67</sup>

En el impreso la palabra “adorar” ha sido sustituida por “venerar”. El cambio no es casual: *adorar* implicaba *latría* referida a Dios en exclusividad en las concepciones cristianas. En la probanza aparece ligado a las *pacarinas*; en el impreso

<sup>65</sup> Véase el fascinante planteamiento de la cuestión de la *representación* aplicado a temas andinos en Urbano, 1993. Disponible también en línea: [www.idolatraca.com/estudios-y-documentos/](http://www.idolatraca.com/estudios-y-documentos/).

<sup>66</sup> AGI, Lima, 248, n7, f. 13. Las cursivas son mías, las he puesto para subrayar la edición de la palabra en cuestión. Entre ambos párrafos confrontados existen otras diferencias que no resalto especialmente aquí por simplicidad de la narración —aunque pueden verse si se leen ambos textos—. Ver la edición crítica al final del capítulo para las diferencias anotadas entre ambos textos.

<sup>67</sup> *Testimonio*, f. 4. En negritas lo editado.

aparece atribuido solamente a Huari. Es la tesis que parece proponer Vega Bazán: la existencia de un dios Huari único. Se veneraba el lugar de donde se salió luego del diluvio y donde se encontró a Huari, pero solo a él se lo adoraba, por ello la palabra es cambiada, para dar unidad a la idea. Esto está muy en el aire del concepto de *representación*. Todos los ídolos y *pacarinas* son representaciones de un dios único y creador.

El concepto *Pacarina*, o lugar de origen, es central en las creencias de los diversos pueblos andinos y está presente en varios, si no todos, los ciclos míticos prehispánicos, no solo el perteneciente al dios Huari. Este es otro ejemplo que demuestra que el visitador no entendía lo que veía ni lo que escuchaba y que los mitos y tradiciones recogidos son puestos al servicio de sus temerarias suposiciones teológicas; y la necesidad imperiosa de construir un relato original de sus descubrimientos. De hecho, en el libro de Villagómez, que el arzobispo había tenido a bien enviarle, figuraba la definición del concepto de manera clara.<sup>68</sup> Vega Bazán lo contradice.

Llama poderosamente la atención la ausencia en los textos de Vega Bazán de otros dos conceptos esenciales íntimamente ligados a la *Pacarina*: el *mallqui*, y el *machay*. Los *mallqui*, las momias de los ancestros. Y las cuevas o lugares donde los guardaban, los *machay*. La ausencia es significativa. Si *pacarina* es el origen, el *machay* es el concepto religioso que cierra el círculo.

Tampoco hay rastros de los ya mencionados *llacuaces*, ni de las oposiciones entre estos y los *huari*, frecuentes en la documentación sobre las extirpaciones del arzobispado. En la vecina Cajatambo también se adoraba a Huari... allí, Bernardo de Noboa, discípulo de Vega Bazán, sacaba por centenares momias de las cuevas y registraba mitos de Huari por esas fechas.

Todo esto saca a relucir la pobreza del *Testimonio*. Pero este resulta más caótico en tanto trata de construir con pocos datos un sistema centrado en un único dios, Huari. La razón de esto es sencilla y elemental. De un lado, había que presentar pruebas fundadas que justificasen su título, su actividad y sus méritos. Pero de otro lado, Vega Bazán no tuvo tiempo para investigar lo que expone. Contó con apenas

---

<sup>68</sup> Villagómez, *Carta pastoral...*, Cap. 42, f. 39r. Villagómez copia a su vez el texto de Arriaga en este punto. Escribió Arriaga: “No saben que procedemos todos de nuestros primeros padres, y así están persuadidos no solo que los españoles proceden de un principio y los negros de otro, sino que cada ayllu y parcialidad de los indios tiene su principio, y Pacarina, que ellos llaman particular y la nombran y la adoran y ofrecen sacrificio, llamándola Camac, que es Criador, y cada uno dice que tiene su Criador, unos dicen que tal cerro, otros que de tal fuente, otros cuentan de sus Pacarinas muchas fábulas y patrañas” (Arriaga, Pablo José de, *La extirpación...*, Cap. VII).

unos pocos meses, como mucho, para visitar dos corregimientos: el título de visitador es de abril de 1655. En mayo andaba en correrías por Chavín de Parí, con su entrañable amigo, Durán Martel. En octubre de ese año estaba en Lima, ocupado en su información de servicios y recabando testigos. Se rumoreaba en Lima que quizás en diciembre volvería a las visitas en su doctrina. A saber. Villagómez se hartó y llegó a quejarse de que había dado el título en vano, llegando a pensar en suspenderlo.<sup>69</sup>

### 3.4. Chavín de Huántar

¿Visitó realmente Vega Bazán el templo de Chavín de Huántar? Lo que escribió en el pasaje siguiente, refiriéndose a Conchucos, invita a suponerlo. Empero no hay una mención explícita al pueblo:

Descubrí tres ídolos con sus sacerdotes que tenían en un templo grande que está debajo de tierra, labrado de losas muy grandes, formado con sus callejones y tan fuerte y dilatado que según la longitud parece una ciudad formada. Este edificio es tal que se puede tener por una de las maravillas de el mundo por estar formado debajo de tierra con grande arquitectura y encajes de piedras muy labradas y grandes; y con muchos laberintos, y es tan grande que encima se hacen sementeras y se beneficia toda aquella tierra como si no estuviera debajo de ella edificado el dicho templo, que causa admiración. Este dicho templo era común adoratorio de los indios desde el tiempo del inga, que hasta ahora tenían tan encubierto; sus ídolos eran de piedra, los cuales quemé e hice pedazos y los enterré en parte secreta.<sup>70</sup>

Aunque si Vega Bazán hizo de “arqueólogo al revés” y paseó por los antiguos pasadizos subterráneos del templo más importante del período prehispánico de los Andes, difícilmente puede atribuirse su descubrimiento, como pretende. La existencia del templo era conocida en la época, lo cual no era muy difícil teniendo en cuenta que las ruinas “de la huaca” se hallan a unos cuantos metros de la plaza mayor del pueblo virreinal de Chavín de Huántar. Cieza de León ya había informado en 1553 sobre el templo, y después el propio arzobispo Toribio de Mogrovejo en 1598, Vázquez de Espinoza en 1616 y hasta los jesuitas en la carta anua de 1618.

<sup>69</sup> AGI, Lima, 59, Carta de Villagómez al Rey, sobre las idolatrías de 26 de junio de 1657.

<sup>70</sup> AGI, Lima, 248, n7, ff. 8-9. Ver también infra el folio 5 del *Testimonio*.





Plano de Google maps que muestra la cercanía de la plaza de Chavín de Huántar al templo prehispánico.

A la izquierda, el lanzón, hallado en el interior del templo. ¿Una imagen del dios Huari?

Fuente: Google maps, y foto del autor (año 2011)



Vista exterior del templo de Chavín. Abajo, probablemente los laberintos subterráneos que menciona Vega Bazán. Foto: el autor (año 2011)

Esta última como vimos describía algunos mitos relacionados con el templo y el dios Huari.<sup>71</sup> Pero es muy probable que Vega Bazán no conociese estos textos. En el siglo xvii, el templo ya había sido abandonado y quizás en parte soterrado. Vega Bazán informó que entre sus ruinas todavía se realizaban algunas ceremonias.<sup>72</sup>

#### 4. Vuelta a Singa, curas idólatras, últimos años

De vuelta a su doctrina a inicios de 1656, y mientras en Lima se imprimía su *Testimonio*, parece haber retomado las visitas de la idolatría, aunque estos procesos judiciales, que sabemos existieron, no se encuentran actualmente disponibles en ningún archivo. Empero hay rastros en la documentación que conocemos. También hay rastros de su vuelta a los problemas de la vecina Chavín de Parí; las tornas habían cambiado, la alianza y amistad con Guevara eran cosa del pasado. Vega Bazán aparece como enemigo del sacerdote. Pero en este mundo al revés, ahora eran los indios quienes acusaban a los curas de idólatras. Entre los papeles de la causa contra Guevara, que aún se prolongaría doce años, se encuentra una declaración de los indios sobre la actividad de Vega Bazán en 1657. Guevara fue acusado de que mantenía hechiceros a su servicio, a quienes habría procesado el visitador:

[a] María Ambrai, su cocinera, Inés criolla y un indio que por mal nombre llaman Perdigón, y otro nombrado Juan Chaico. A todos estos, como a mi cura, hizo causas don Estanislao de Vega Bazán... siendo visitador de la idolatría de aquella provincia a los cuales hechiceros remitió presos a esta ciudad y teniendo por prisión en el Cercado se huyeron de él y se volvieron a casa del bachiller Francisco de Guevara mi cura donde los ha tenido siempre, valiéndose de ellos. En particular en todas las ocasiones que ha tenido de visita, pidiéndole a los hechiceros como lo declaran, mascando coca con ellos, como ha sido público en mi pueblo, para que pidiesen al demonio hiciesen que los visitadores se amansasen y no le hiciesen mal contra las demandas y capítulos que otras dos veces le pusimos; y por secretos de Dios, lo consiguió siempre.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Cieza ya relaciona el templo con el mito de los gigantes, es decir, los huari. Ver Cieza de León, 2005, cap. LXXXII, p. 222; Toribio Mogrovejo menciona el pueblo y el templo, *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*, 2006, p. 104.

<sup>72</sup> Véase también el buen inventario de las menciones de la época al templo de Chavín en Arana Bustamante, 2015, pp. 27-37.

<sup>73</sup> AAL, Capítulos, Leg. 19, exp. 3, f. 533v.



Guevara contraatacó acusando a Vega Bazán de ser acérrimo enemigo suyo y haber utilizado su título de visitador de la idolatría para inmiscuirse con mano poderosa en su pleito con los indios, recibiendo testimonios y actuando como juez. La enemistad había llegado al extremo de obtener falsos testimonios por medio de la tortura. El indio Juan Chaico, uno de los supuestos hechiceros del cura, declaró *in articulo mortis* que hacia 1660 Vega Bazán lo había llevado preso desde el obraje de Chuquibamba a su parroquia de Singa y, allí, lo había obligado a declarar que Guevara era brujo, amenazándolo con enviarlo a Lima para que lo quemasen:

porque no quería jurar y que le desnudó a este declarante en cueros... entonces le volvió a decir el dicho don Estanislao que calentasen un hierro para quemar a este declarante y que porque no juró lo envió a Lima preso al señor arzobispo y de allí lo llevaron al Cercado... y que el dicho don Estanislao le dijo que estaba escrito como él lo decía que el dicho Francisco de Guevara era hechicero... y que así puede ser lo haiga puesto en la causa, que contra el licenciado Guevara hizo el dicho don Estanislao, pero que tal cosa no juró... Y que asimismo el dicho don Estanislao amenazó a este declarante sacando sogas para amarrarlo.<sup>74</sup>

Cierto o no, ¿cuáles eran los límites reales y retóricos? Un visitador de la idolatría usando testigos indios, inducidos con torturas, para incriminar a otro sacerdote, que además no era un dechado de limpieza evangélica. La idolatría ya no solo buscaba víctimas entre los indios, sino que se volvía contra sus inventores. Es de suponer que los intereses económicos o políticos en la zona habían variado, lo que motivaba ahora a Vega Bazán a colaborar con aquellos que querían desterrar a su antiguo aliado.<sup>75</sup> Esto parece corroborarlo otra huella más de su actividad extirpadora, todavía como cura de Santa Ana de Singa, que se encuentra en el juicio seguido en 1665 contra don Leandro Pomachagua, maestro de campo y cacique

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. 561. Chaico era yanacona del obraje de Chuquibamba. La fecha consignada para su declaración es 25 de septiembre de 1667. Los hechos que narra se refieren a siete años atrás. La visita eclesiástica a Singa del año 1658 confirma la actividad del extirpador, se menciona allí su título de visitador de la idolatría y sus hallazgos: “ha descubierto muchos y nuevos ritos no conocidos” (AAL, Visitas eclesiásticas, Leg. 15, exp. 42, Autos de la visita a Singa, visitador: Francisco Gutiérrez).

<sup>75</sup> Ver AAL, Causas criminales, Leg. 23, Exp. 38, 1666, Llata (Huamalíes), Causa criminal seguida por el maestro fray Agustín de Guevara, regente general de los estudios en la Provincia del Perú, de la Orden de San Agustín, en nombre del bachiller Francisco de Guevara, cura de Chavín de Pariarca, contra don Antonio de Carbajal, juez de tornos y obrajes de la provincia de Huamalíes, y sus ministros, sobre haber intentado prenderle usando de la violencia, incurriendo en la censura de *siquis suadente diábolo*.

de Pachas, Aguamiro, Chacabamba y Singa por encubrir y fomentar idolatrías. El cacique impedía a los indios recibir el adecuado adoctrinamiento por tenerlos ocupados en el trabajo de sus obrajes. Se trataba de un rico jefe local, dueño de sementeras, ganado y batanes que se podía permitir gastarse siete mil patacones en el adorno de la iglesia del pueblo.

Pomachagua denunció a su vez una alianza contra él de un grupo de curas y otras autoridades de la zona, entre los que estaban el omnipresente párroco de Chavín, Guevara, el doctrinero de Pachas, el vicario de Llata y el corregidor Antonio de la Riva, administrador de los obrajes de Guaricancha, Morca y Quivilla. Se trata de un largo expediente en el que, indudablemente, la razón del conflicto es el uso de la mano de obra y el control sobre la población indígena. Pronto entre los alegatos y declaraciones saltó el apellido de los Vega Bazán. Antonio, hermano de Estanislao, seguía de dueño del obraje de Pariacancha y era un aliado del cacique. Antonio de la Vega Bazán no veía idolatría por ningún lado y en sus testimonios deja claro que todo obedecía a intereses del corregidor y sus aliados. Además, Pomachagua, a quien conocía más de veintidós años, había colaborado activamente con Estanislao en las extirpaciones de la zona. El expediente incluye una comisión a Pomachagua, de febrero de 1660, firmada por Estanislao de Vega Bazán, para que le ayudase a prender a dos indios que trataban de interceptar unos autos enviados al provisor sobre cierta apostasía que investigaba:

dijo que por cuanto tiene remitidos dos indios con ciertos recados y informaciones, que pertenecen al obsequio de Nuestra Santa Fe Católica, al muy ilustre y reverendísimo doctor señor arzobispo, dándole cuenta de la causa de una apostasía que ha habido y que la persona que ha sido causa de esta apostasía a enbiado (según ha llegado a su noticia) dos personas, el uno un mulato llamado Miguel Rebata, y el otro un mestizo, llamado Alonso Reynaga, para que a la ligera vayan, como ya ha cuatro o cinco días que salieron, y alcanzando a los dos dichos indios les quiten los recados, informaciones y carta que van yntituladas al dicho señor arzobispo y que a los indios si se resistieren, los maten.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> AAL, Hechicerías e Idolatrías, Leg. V, exp. 13, ff. 133, 142 y ss. La causa corre entre 1665-1667. Cabe anotar que Luis de Villavicencio, el cura que fomentaba la causa contra el cacique era a su vez sobrino de Antonio, por lo que había además un conflicto de familia entre los Vega Bazán.



Las cosas, entonces, parecen haber seguido en este mismo tenor en la zona estos años, antes de la marcha definitiva de Estanislao a Lima: alianzas que se formaban o rompían, de acuerdo con los cambiantes intereses de los grupos locales, con la idolatría íntimamente ligada a estos conflictos, en los que era denunciada o refutada.

Estanislao de Vega Bazán finalmente, en 1661, pudo acceder a la catedral de Lima. El 7 de octubre el Conde de Santisteban le otorgó el nombramiento para uno de los curatos de españoles que había quedado por muerte de Diego Tello. En 1666, según Bermúdez, era cura rector de la catedral. Ese año durante la reunión del Cabildo con motivo de la decisión de construir la capilla para la cofradía del Santísimo Sacramento, ofreció pagar de su bolsillo un peón durante el tiempo que durasen las obras.<sup>77</sup> Fue también catedrático de quechua, el *Catálogo histórico* de Eguiguren lo menciona como uno de los que obtuvieron la cátedra de Prima de Lengua Índica, la cual rentaba 571 pesos y cuya finalidad era la instrucción de los clérigos que habían de dedicarse a la cura de indios.<sup>78</sup>

Relativamente joven aún, con 53 años, Estanislao de Vega Bazán había llegado a la cumbre de una carrera eclesiástica de cierto brillo, previo paso por las accidentadas parroquias de indios. Reputado jurista y quechuista, su opinión era tenida en cuenta en el selecto ambiente limeño de los años postreros del gobierno de Villagómez. Aún solía el arzobispo comisionarlo como visitador general eclesiástico del arzobispado. Una muestra de la valoración que hacía el arzobispo de su opinión como jurista es el encargo de supervisar las sentencias que había realizado, en sus visitas de la idolatría, el célebre Juan Sarmiento de Vivero. En el informe que presentó a Villagómez hizo un perfecto análisis de penas y delitos, así como del criterio jurídico a seguir para distinguir a un idólatra. El punto esencial era el *pacto* con el demonio, las penas dependían en gravedad de si este era explícito o implícito, o si se trataba de simples supersticiosos que no tenían ninguno. La experiencia de años solo lo había ratificado en su opinión sobre el tema, en lo cual seguía a los principales tratados sobre hechicerías y brujerías de su época.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> AAL, Mercedarios, Leg. 4. Lima 1663. Declaración de Estanislao de Vega Bazán en la causa de nulidad de profesión fray Joseph Lozano; AGI, Lima, 257, n15, 6 de dic. 1666, papeles de Gaspar Arce de Sevilla. Ese año de 1666 Vega Bazán era uno de los examinadores sinodales; ver también Bermúdez, *Anales*, p. 94.

<sup>78</sup> Eguiguren, *Catálogo Histórico...*, p. 61.

<sup>79</sup> Ver la carta de Vega Bazán al arzobispo Villagómez del 16 de diciembre de 1662 en Duviols, 1971, pp. 391-393. Ver nota *supra* sobre los tratados de hechicerías de la época de Del Río y Círuelo.

No se conocen otros escritos suyos de esta época madura, ni tenemos noticias de que preparase algo del estilo de los sermones de sus otros colegas del Cabildo o la extirpación como Avendaño, Ávila o Jurado.

En el año 1674 una enfermedad lo tuvo postrado; aunque no afrontó el sufrimiento solo y contó con los piadosos cuidados de doña Ignacia de Bustamante, tal vez una familiar o quizás la viuda de sus años mozos. Debe haber muerto a finales de ese año. Tenía 61 años. El 7 de enero de 1675 se pusieron edictos de vacancia al curato rectoral de la Catedral que le perteneció en vida.<sup>80</sup> Curiosamente, entre los opositores a este curato estaba un viejo conocido y discípulo, el ya mencionado Bernardo de Noboa, cura a la sazón de la doctrina de La Barranca. El muerto a la sepultura y el vivo a la hogaza, hubiese dicho el buen Sancho.

## 5. Conclusiones

El *Testimonio auténtico* de Estanislao de Vega Bazán es un texto de indudable interés histórico. Incluye datos que son producto de la particular concepción del sacerdote, interesado en resaltar sus hallazgos, en una época en la cual este tipo de descubrimientos ya no asombraban a nadie, pero, de otro lado, inserta noticias verdaderas y originales, que son posibles de ser corroboradas con otras fuentes, acerca de elementos mitológicos, rituales, y de vanas observancias. Y acerca de los cambios que estaban aconteciendo en las creencias de los pueblos andinos. El texto del *Testimonio auténtico* recuerda al cuento de Borges, que cité en el epígrafe. Pero en el caso del texto de Estanislao de Vega Bazán es al revés. Es falsa la historia, pero son verdaderas, tal vez, las circunstancias, los hechos y uno o dos nombres propios.

## 6. Edición crítica, criterios de edición

Como ha quedado patente en las páginas anteriores, el *Testimonio auténtico* fue inicialmente una constancia de la actividad de Vega Bazán contra la idolatría, en calidad de cura de Singa, otorgada por el notario Melchor de Oviedo el 19 de octubre de 1655. El testimonio de Oviedo en su versión manuscrita está inserto en la información de servicios de los años 1655-1656, que el religioso envió al Consejo

---

<sup>80</sup> AAL, Concursos, Leg. 5, exp. 13; Causas civiles, Leg. 117, exp. 25 (1675). Agradezco a Laura Gutiérrez, directora del Archivo Arzobispal, esta última referencia de las causas civiles.

buscando gracias y premios en su carrera eclesiástica. Esta versión del *Testimonio* se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla (Lima, 248, n7, ff. 11 y ss.).

Pero en el año 1656 el testimonio notarial de Melchor de Oviedo fue dado a la imprenta de Julián Santos en Lima. Este impreso de 1656 tiene el sello real segundo de seis reales en el primer folio, en donde está la portada (ver imagen 3). El sello, en realidad un impuesto, se aplicaba al papel para darle auténtico valor legal a los documentos, en particular, a los autos sacados en virtud de compulsorias, copias de pleitos y pruebas, desde la pragmática y cédula de 1636 y el decreto real de 1638. En la práctica, para los eclesiásticos, la utilización del papel sellado parece haberse limitado al que ellos negociaban en los consejos y tribunales del Rey y las escrituras ante escribanos reales, en tanto aquello que se ventilaba en los tribunales eclesiásticos, con sus notarios, la costumbre parece haber sido usar el papel normal excepto en los consejos de Cruzadas y Órdenes.<sup>81</sup> Por lo tanto, la presencia del sello sugiere que la finalidad del impreso inicialmente era ser incluido también en alguna probanza de servicios ante la Real Audiencia de Lima. Pero no figura en la probanza citada arriba. En el mismo sentido parece ir la presencia al final del impreso de un último párrafo manuscrito y las firmas ológrafas, autenticando las firmas anteriores de los escribanos.

Otra razón no desdeñable para la impresión del *Testimonio auténtico* sea tal vez la intención de Vega Bazán de difundir su pequeño opúsculo entre aquellas personas que pudiesen tener alguna influencia en su carrera o compartiesen sus intereses teológico-jurídicos. No hay que perder de vista, además, que estamos en la época en que Villagómez estaba muy interesado en fomentar la campaña contra las idolatrías, por lo tanto, es muy probable que haya alentado la impresión del tratadito de Vega Bazán. La presentación de fray Juan de Ribera parece apoyar esta tesis.

La obra presenta la aprobación del Gobierno para ser impresa, lo que era un requisito indispensable en la época, dado que ningún papel podía imprimirse sin licencia del virrey.<sup>82</sup>

Como señalé arriba en la nota 1 de este capítulo, José Toribio Medina es quien brinda las primeras noticias del tratadito de Vega Bazán: él tuvo en sus manos la versión impresa del *Testimonio auténtico* y así lo consigna en el tomo I de *La Imprenta en Lima*, en donde indica que poseía el ejemplar en su biblioteca particular.

---

<sup>81</sup> Los clérigos quedaron en principio afectos en los dos fueros a la normativa sobre papel sellado tanto en Castilla como en las Indias, excepto en cuestiones espirituales tratadas por los tribunales eclesiásticos (ver Baltar Rodríguez, 1996, pp. 538, 549).

<sup>82</sup> Medina, José Toribio, *La imprenta en Lima*, vol. 1, p. lxxxix: ley del 25 de enero de 1648.

En 1925 los fondos de su biblioteca fueron donados a la Biblioteca Nacional de Chile (Sala José Toribio Medina).

Duviols transcribió parte del texto en 1971 como anexo a su tesis doctoral, utilizando para ello un microfilm del impreso, según indica, guardado en la Biblioteca Nacional del Perú (BN Lima Microfilm).<sup>83</sup> La transcripción de Duviols no incluye la aprobación de fray Juan de Ribera al inicio del impreso, ni parte de los folios finales con las firmas de los escribanos. Ignoro la razón por la cual se omiten estas partes, pero el cotejo de la transcripción de Duviols parece indicar que el microfilm que él consultó correspondía al impreso de 1656 que conocemos. Tal vez decidió omitir aquello que no consideró importante de acuerdo con su concepción histórica, actitud que repetiría en otras ocasiones.

Tanto la Biblioteca Nacional de Chile (código FHA 210) como la Biblioteca de la Universidad de Brown, EE. UU., cuentan con sendos microfilmes del impreso que ceden gustosamente a los interesados.

El impreso del *Testimonio* no presenta ningún riesgo de lectura incorrecta o ambigua, por lo tanto, he optado por modernizar completamente el texto, siguiendo los consejos filológicos del Grupo de Investigación del Siglo de Oro de la Universidad de Navarra, en este caso concreto.<sup>84</sup> De esta manera, adapto a las normas ortográficas actuales las vacilaciones en el uso de *ss*, *ç*, ese alta, *b*, *u*, *v*, *y*, *g*, *j* (judío por iudio), *q*, *x*, *z*. Las anotaciones marginales presentes en el texto original se señalan en nota al pie, entre corchetes.

Asimismo, las variantes entre los testimonios notariales de Estanislao de Vega Bazán y Rodrigo Durán Martel por un lado, y el texto impreso del *Testimonio* por otro, van señaladas también en las notas al pie de página.<sup>85</sup> Allí mismo he colocado la traducción de los latinismos, que me pareció necesaria; van señalados entre cursivas y corchetes. Agradezco a Sara González Castrejón su ayuda en la revisión de las traducciones del latín.

---

<sup>83</sup> Duviols, 1971, pp. 386-389. El microfilm utilizado por Duviols no parece estar más allí. Agradezco esta información al personal de la Biblioteca Nacional de Lima.

<sup>84</sup> Agradezco a Juan Manuel Escudero Baztán sus consejos y la revisión filológica de este texto. Para una reflexión sobre la forma de editar textos áureos, ver Arellano, 2007.

<sup>85</sup> Utilizaré las abreviaturas PVB=Probanza de Vega Bazán y PDM=Probanza de Rodrigo Durán Martel para señalar las variantes. Como indiqué arriba (ver en este capítulo el apartado 2.3) los testimonios notariales de ambos eclesiásticos son prácticamente idénticos, excepto los lugares en que se atribuye cada uno para sí los descubrimientos. El testimonio de Durán Martel sin embargo es más corto y corre hasta el final del f. 4r del impreso. He señalado en nota al pie de la transcripción el lugar donde se interrumpe y empiezan las certificaciones de los notarios correspondientes.

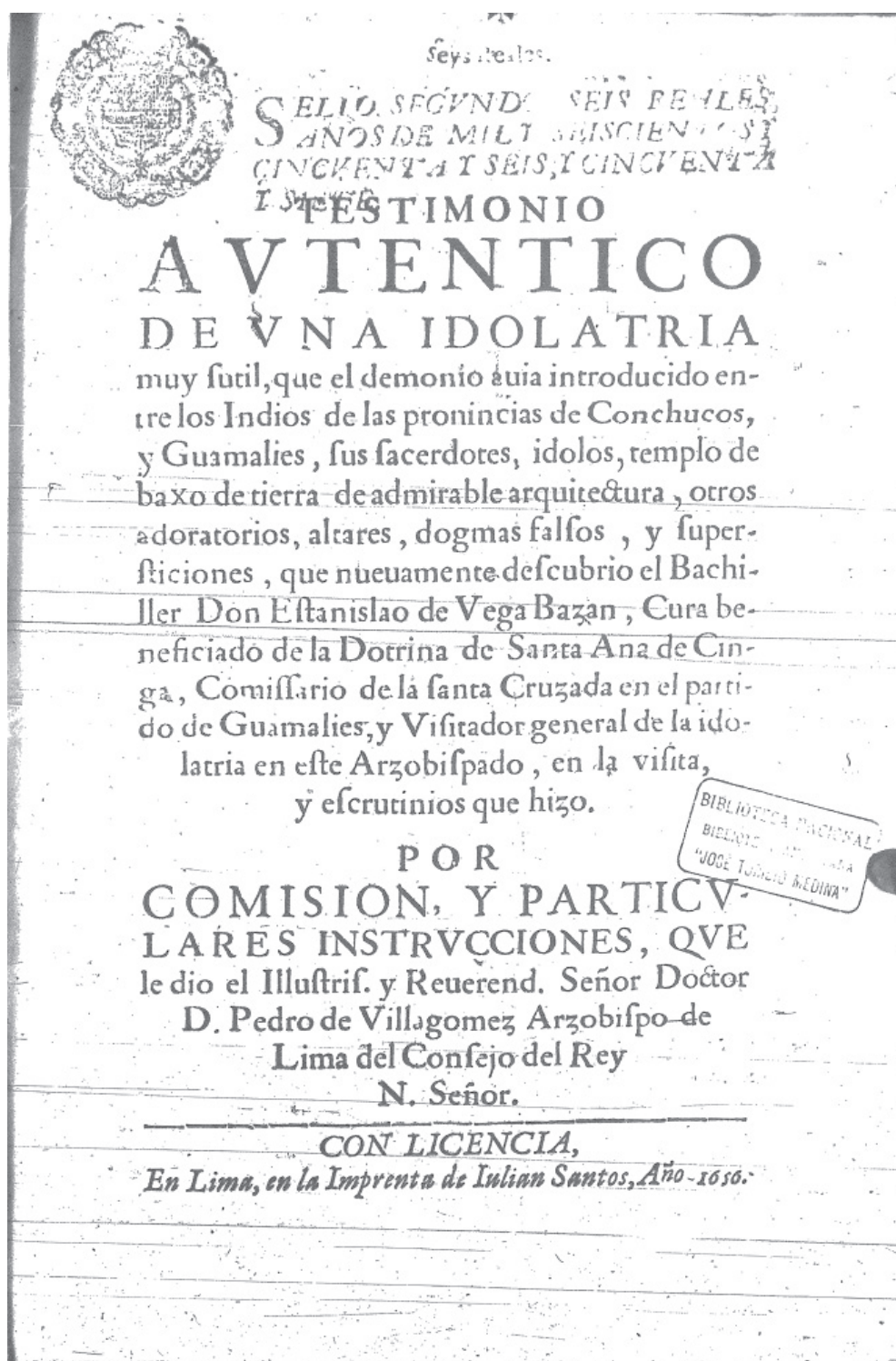


Imagen 3. Primer folio del *Testimonio auténtico* de Estanislao de Vega Bazán. Biblioteca Nacional de Chile, Fondo "José Toribio Medina".



<sup>86</sup>TESTIMONIO

## AUTÉNTICO

## DE UNA IDOLATRÍA

muy sutil, que el demonio había introducido entre los indios de las provincias<sup>87</sup> de Conchucos y Guamalíes, sus sacerdotes, ídolos, templo debajo de tierra, de admirable arquitectura, otros adoratorios, altares, dogmas falsos y supersticiones que nuevamente descubrió el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, cura beneficiado de la doctrina de Santa Ana de Cinga,<sup>88</sup> comisario de la Santa Cruzada en el partido de Guamalíes y visitador general de la idolatría en este Arzobispado, en la visita y escrutinios que hizo.

POR

COMISIÓN Y PARTICU-  
LARES INSTRUCCIONES QUE

le dio el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Pedro de Villagómez, arzobispo de Lima, del Consejo del Rey, nuestro señor.

CON LICENCIA

En Lima, en la Imprenta de Julián Santos, año 1656.

---

<sup>86</sup> [*Al margen superior*] Sello segundo, seis reales. Años de mil y seiscientos cincuenta y seis y cincuenta y siete. Las páginas del impreso no van numeradas, empero con posterioridad alguien puso una numeración arábica. El folio 1v está en blanco.

<sup>87</sup> *pronincias*, en el original.

<sup>88</sup> Mantengo en lo sucesivo la grafía original de los topónimos.

/f. 2/ APROBACIÓN DEL MUY REVERENDO  
padre maestro fray Juan de Ribera, calificador  
del Santo Oficio, catedrático de Prima de Sagrada  
Escritura en propiedad de la Universidad  
de los Reyes, y padre de la Provincia del Perú  
del Orden de San Agustín.<sup>89</sup>

He visto, por comisión del Gobierno, un testimonio auténtico de lo que el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, cura beneficiado de Santa Ana de Cinga, en este arzobispado de los Reyes, comisario de la Santa Cruzada, y visitador general de la idolatría en dicho arzobispado, obró cerca del castigo de ciertos indios idólatras, dogmatizadores de una más sutil idolatría, no conocida hasta ahora en estos reinos, de su extirpación y glorioso acierto de nuestra santa religión católica en aquel partido. Y siendo la materia tan del obsequio de la fe, por sí misma viene acreditada, de que tiene ojos para ver la pública luz sin pestañear. Y las costumbres del visitador don Estanislao, que en esta causa resplandecen, son tan nobles, que sin afecto se podrá decir que por ellas ha emparentado con el Apóstol de las Gentes, pues este a ciertos ministros apostólicos que le habían ayudado en la propagación del Evangelio, los honró con la ejecutoria de parientes suyos: *Salutat vos*<sup>90</sup> (escribe a los Romanos) *Timotheus adiutor meus & Lucius, & Iason & Sosipater cognati mei*.<sup>91</sup> Y allí Eucumenio: *Cognati, inquit, similes in pietate*.<sup>92</sup> Donde la piedad es culto y adoración de Dios, de que hablaba el Apóstol. De suerte que, convertido en aquellos apostólicos varones el celo de propagar la fe en sangre y en linaje, y no teniendo otro san Pablo, como él lo escribe a la Iglesia de Galacia, *Continuo non aquieui carni & //f. 2v.// sanguini*,<sup>93</sup> llegaron a emparentar con el Apóstol, entre los cuales hace dichosamente número el visitador don Estanislao, digno ya de común veneración por este deudo con san Pablo, y de que su Excelencia, siendo servido, le honre con la licencia que pide para la stampa, pues lo es en nuestro siglo de los curas, visitadores y vicarios que animaren a resucitar en sus personas aquellos Timoteos, Sosipatros, Lucios y Jasones, acordados de lo que les dice la santa Judith

<sup>89</sup> Natural de Pisco, obispo de Santa Cruz de la Sierra; tomó la cátedra en 1644 y a ruego de la Universidad se le concedió perpetuamente en 1645, ver Eguiguren, *Catálogo histórico...*, pp. 8, 11, 14.

<sup>90</sup> [*Al margen*] S. Pab. ad Rom. cap. 16. v. 21.

<sup>91</sup> [*Os saluda Timoteo, mi coadjutor, y Lucio y Jasón y Sosipater, mis parientes.*]

<sup>92</sup> [*Parientes, dice, similares en piedad.*]

<sup>93</sup> [*Sin pedir consejo, ni a la carne ni a la sangre.*]

en su capítulo octavo<sup>94</sup> *Quoniam vos estis presbyteri in populo Dei, & ex vobis pendet anima illorum, ad eloquium vestrum corda eorum erigite.*<sup>95</sup> Y viendo en el cura don Estanislao tan bien copiado con los infieles deste nuevo mundo lo que el Apóstol hacía con los idólatras del antiguo:<sup>96</sup> *Propter gratiam quae data est mihi a Deo, ut sim minister Christi Iesu in gentibus, & sanctificata in Spiritu Sancto.*<sup>97</sup> Así lo siento en este convento de nuestro padre San Agustín de Lima, 12 de febrero de 1656.

Fray Juan de Ribera

### LICENCIA

Atento a lo que informa el padre maestro fray Juan de Ribera, se le concede al suplicante la licencia que pide. Lima 14 de febrero de 1656. Orejón.

/f. 3/ Yo, Melchor de Oviedo, secretario de Cámara del ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Pedro de Villagómez, mi señor, arzobispo de Lima, del Consejo del Rey, nuestro señor, y notario público de la Audiencia Arzobispal de esta dicha ciudad, certifico y doy fe como siendo cura de la doctrina de Señora Santa Ana de Cinga<sup>98</sup> el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, por medio de la continua predicación que hacía a sus feligreses y con su mucho cuidado en el oficio de cura, descubrió una idolatría muy sutil que el demonio había introducido entre los indios del partido de los Guamalíes, donde es cura el susodicho, de que se había tenido noticia, para poderla extirpar y desarraigar. Y así mismo un altar hecho de piedras con cimientos grandes, donde parece que ofrecían al dios fingido que llaman Huari. Y el género de la idolatría es en la forma siguiente. Que entrando un ministro de esta idolatría en las casas a curar a los enfermos aparecía<sup>99</sup> luego una araña muy horrible, trepando por encima de la cama de los enfermos, y otras

<sup>94</sup> [Al margen] Iudith. cap. 8. v. 21.

<sup>95</sup> [Puesto que sois presbíteros en el pueblo de Dios, y de vosotros dependen sus almas, levantad su corazón desde vuestro discurso.]

<sup>96</sup> [Al margen] Ad Rom. cap. 15. v. 16.

<sup>97</sup> [Por la tarea sagrada que me ha sido concedida por Dios de ser ministro de Cristo Jesús entre los paganos, y santificada en el Espíritu Santo.]

<sup>98</sup> PDM sustituye 'Señora Santa Ana de Cinga' por 'el Spiritu Santo de Llacta, en la provincia de los Guamalíes'.

<sup>99</sup> PVB, PDM parecía.

veces unos gusanos por la pared de la casa. Y espantándose el enfermo,<sup>100</sup> le<sup>101</sup> decía el ministro de esta idolatría: “no os espantéis, porque nuestro dios Huari y criador te<sup>102</sup> ha enviado esta araña para que te coma, porque no le has adorado ni servido y te ha criado muchas culebras dentro de tu cuerpo, que son causa de tu dolencia, pero como tengas propósito de adorarle y servirle de aquí adelante, observando lo que yo te enseñare, te sacaré en virtud del<sup>103</sup> Huari todas las culebras, arañas y gusanos que ha criado en tu cuerpo”. Y teniendo el enfermo propósito de adorar y servir al Huari dicho, cogía el dicho ministro con la mano la dicha araña y llevándola fuera de la casa la arrojaba, la cual ni caía en el suelo ni se iba por el aire, sino que cuando la arrojaba se desvanecía y se perdía al arrojarla. Así mismo parece /f. 3v/ descubrió el pacto que los dichos dogmatizadores y ministros de esta idolatría tenían con el demonio, que era el siguiente: *A señor Huari, a criador y soberano sobre todas las cosas, yo te adoro*<sup>104</sup>, *dame*<sup>105</sup> *tu favor para sacar estos gusanos*.<sup>106</sup> Y luego echaban en el fuego unos granos de maíz y coca para que aquel humo fuese ofrecido al dicho Huari; con que los dichos idólatras, dando unas cuchilladas aparentes o rayando con un pedernal o otra cosa la parte dolorida del<sup>107</sup> enfermo, luego aparecían unas cuchilladas, al parecer, y por ellas sacaban los dichos ministros culebras, arañas y otras sabandijas, piedras y pedazos de huesos, todas ellas aparentes. Y decían a los enfermos: “Ved, aquí os saco vuestras enfermedades” y las echaban al fuego donde se consumían. Y otras veces, las llevaban y echaban a los cerros, pidiendo al dicho Huari que no les volviese esa enfermedad. Y dándole<sup>108</sup> una fricación de harina de maíz en las dichas cuchilladas, no parecía ninguna señal dellas, porque todo era aparente. Lo cual visto por los enfermos y otros indios e indias que asistían, como incapaces y que no alcanzan el engaño del<sup>109</sup> demonio, ni las apariencias de las dichas sabandijas, se quedaban con esta idolatría arraigada en el corazón. Así mismo parece descubrió el modo con que los dichos idólatras enseñaban y dogmatizaban esta mala secta, diciéndoles que en todas partes adorasen al dicho Huari, en sus casas para tener salud y vida, en sus

---

<sup>100</sup> PVB, PDM los enfermos.

<sup>101</sup> PVB, PDM les.

<sup>102</sup> PVB, PDM os.

<sup>103</sup> PVB, PDM de el.

<sup>104</sup> PVB, PDM omiten ‘yo te adoro’.

<sup>105</sup> PVB, PDM dadme.

<sup>106</sup> La oración va en cursivas en el original.

<sup>107</sup> PVB, PDM de el.

<sup>108</sup> PVB, PDM dándoles.

<sup>109</sup> PVB, PDM de el.

chacras para coger buenas sementeras y en los caminos ofreciesen las ofrendas de maíz, coca y otras cosas y arrojasen estas ofrendas en los cerros; enseñándoles que, aunque no come, es dios, que lo anda todo y agradece la voluntad de quien así le sirve. Y que era criador y autor de todo. Con que, aunque hasta ahora se había entendido que los indios adoraban a los cerros, se ha descubierto que no los adoran, porque<sup>110</sup> tales ofrendas las hacían al dicho Huari y no a los cerros. Y tienen a los ídolos por representaciones /f. 4/ del Huari,<sup>111</sup> lo cual así mismo ha descubierto el dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán.<sup>112</sup> Ítem, parece descubrió el origen del<sup>113</sup> dicho Huari, porque enseñaban los dichos ministros que castigó Dios la tierra con un diluvio, y que yéndose ahogando los indios que vivían en las partes inferiores con el crecimiento de las aguas, los que vivían en los cerros altos se metieron en las cuevas y se tapiaron por de dentro, donde se estuvieron un año y habiéndose pasado el diluvio, que había durado el dicho tiempo, salieron de las cuevas algunos indios con sus familias. Y que dellas<sup>114</sup> se originan hoy en día; y por eso los indios erraban comúnmente en venerar<sup>115</sup> las dichas cuevas. Y de antes se había juzgado que esa veneración<sup>116</sup> y<sup>117</sup> llamar los indios a las cuevas Paccarinas,<sup>118</sup> que quiere decir nacimientos, sería porque los indios entendían que habían nacido de las cuevas. Y ahora el dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán<sup>119</sup> ha descubierto que los dichos indios no veneraban las dichas cuevas por esta causa última, sino por lo primero.<sup>120</sup> Y que estando así toda la tierra lodosa, apareció en ella un hombre alto, de tres varas, el cual les ayudó en todo, allanando la tierra, produciendo los frutos de ella, gobernándola y dando vuelta a toda ella cada día. Y andando así, se sentaba en los dichos altares a ver las ofrendas que los pueblos le habían hecho, los cuales altares estaban arriba de los pueblos a una vista, adonde tenían dedicado

<sup>110</sup> PVB, PDM omiten: ‘no los adoran porque’.

<sup>111</sup> PVB, PDM omiten: ‘Y tienen a los ídolos por representaciones del Huari’.

<sup>112</sup> PDM sustituye ‘don Estanislao de Vega Bazán’ por ‘Rodrigo Durán Martel’.

<sup>113</sup> PVB, PDM de el.

<sup>114</sup> PVB, PDM de ellas

<sup>115</sup> PVB, PDM adorar.

<sup>116</sup> En lugar de la frase “Y de antes se había juzgado que esa veneración” PVB, PDM consignan “y de antes juzgaban los visitantes antiguos que por esa veneración”.

<sup>117</sup> PVB, PDM y por.

<sup>118</sup> PVB, PDM Pacarinas.

<sup>119</sup> PDM sustituye ‘don Estanislao de Vega Bazán’ por ‘Rodrigo Durán Martel’.

<sup>120</sup> Como señalé arriba, Vega Bazán utiliza el término *pacarina* para su particular interpretación de las creencias y prácticas religiosas locales y su teoría del dios creador Huari. El término *pacarina* había quedado ampliamente documentado en los informes de idolatrías de los Andes centrales desde inicios de siglo. Arriaga, *Extirpación de la idolatría...*, cap. VII, p. 40).



asiento de piedra pegado a los dichos altares. Y que el dicho Huari se convierte hoy en día en muchas formas de hombre y de culebras. Y en especial se convierte en aire rápido y que en esta forma de aire anda todos los días gobernando el mundo y dando vuelta por él y entrando enfermedades, culebras y otras cosas a los que no le adoran ni le sirven y dando vida y salud a los que le sirven, dogmatizando que era dios<sup>121</sup> y criador de la tierra.<sup>122</sup>

Y habiendo llegado lo referido a noticia del<sup>123</sup> ilustrísimo señor doctor don Pedro /f. 4v/ de Villagómez, arzobispo deste<sup>124</sup> arzobispado, mi señor, despachó al dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán título y comisión de visitador general de la idolatría en todo este arzobispado, mandándole que fuese a conocer de ella en la provincia de Conchucos y allí inquirese y averiguase este género de idolatría. Lo cual puso en ejecución el dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán, y descubrió en ella muchas idolatrías de este género y<sup>125</sup> supersticiones. Y una mulata zamba, que daba baños supersticiosos a las mujeres para que fuesen queridas de los hombres. Y por malas artes hacía bailar en el aire las camisas que se habían de poner sus galanes; y dando los dichos baños, llamaba a las culebras y arañas, las cuales venían y dando vuelta por los cuerpos de las tales mujeres le lamían para que fuesen queridas. Y así mismo parece descubrió otras supersticiosas de este género; y algunas dellas adivinaban llamando al demonio, el cual se

<sup>121</sup> PVB, PDM cambian la oración ‘dogmatizando que era Dios’ a: ‘porque es Dios’.

<sup>122</sup> Aquí termina el testimonio notarial de Rodrigo Durán Martel con la certificación de Oviedo y empiezan las demás certificaciones de notarios. Difiere ligeramente de la certificación de Vega Bazán por lo que la transcribo: “Como todo ello consta y parece por los autos y diligencias de las causas que fulminó como vicario juez eclesiástico de la dicha provincia de los Huamalíes, que quedan en este archivo eclesiástico, a que en todo me remito y para que de ello conste, de pedimiento de el dicho bachiller Rodrigo Durán Martel, di el presente en la ciudad de los Reyes, en diez días de el mes de diciembre de mil y seiscientos y cincuenta y cinco años. Y en fe de ello lo firmé, en testimonio de verdad, Melchor de Oviedo, secretario, notario público [*firmado*]. Gratis.

“Los notarios que aquí firmamos, certificamos y damos fe que Melchor de Oviedo, de quien va firmado y autorizado el testimonio de suso, es secretario de Cámara de el Ilustrísimo y revendísimo señor doctor don Pedro de Villagómez, arzobispo de esta ciudad de los Reyes de el Perú y notario público de la Audiencia Arzobispal y Juzgado Eclesiástico de dicha ciudad, como se intitula y a los testimonios y autos que ante él han pasado y pasan se les ha dado y da entera fe y crédito, en juicio y fuera de él; y para que conste lo firmamos en la dicha ciudad de los Reyes, en diez y nueve días del mes de diciembre de mil y seiscientos y cincuenta y cinco años. Antonio Ortiz, notario público [*firmado*], Andrés Díaz Delgado, notario público [*firmado*], Diego de Cárdenas, notario público [*firmado*].” AGI, Lima 248, n6, f. 155r.

<sup>123</sup> PVB de el.

<sup>124</sup> PVB de este.

<sup>125</sup> PVB de.

les aparecía en forma de araña y por los dedos que le faltaban adivinaban.<sup>126</sup> Ítem, parece descubrió un indio llamado Felipe Ramos, a quien el demonio<sup>127</sup> crio algunos días en una cueva, sustentándole con maíz negro y dándole a beber agua azul. Y habiéndole documentado lo echó<sup>128</sup> al mundo, para que predicase esta infernal secta<sup>129</sup>. Y haciendo el dicho Felipe Ramos de noche unos altares de imágenes de santos y de la Virgen, Nuestra Señora, para adivinar lo que le consultaban y para curar los enfermos, decía:<sup>130</sup> “Ahora vendrán<sup>131</sup> los santos y nos dirán lo que hemos de hacer”. Y apagando la vela, se aparecía el demonio y representando a Adán, decía que todos creyesen y hiciesen lo que el dicho Felipe Ramos les enseñase, porque era la sabiduría de Dios. Y después de muchas representaciones encendían la vela y el dicho Felipe Ramos enseñaba<sup>132</sup> y predicaba a los<sup>133</sup> indios e indias que solo se debía adorar al dicho Huari y que no se debía adorar a Jesu Christo Nuestro /f. 5/ Redentor, ni oyese misa ni doctrina,<sup>134</sup> porque el dicho Huari era criador de los hombres y daba salud y vida y sanaba las enfermedades. Y luego daba baños supersticiosos, sacando de los enfermos<sup>135</sup> piedras y otras cosas, en la<sup>136</sup> forma que queda dicho arriba. El cual yendo a los cerros invocaba al dicho Huari con el dicho pacto, y luego se le aparecía en figura de mulato y diciéndole que no le mirase, que le volviese las espaldas,<sup>137</sup> le documentaba lo que había de hacer. Así mismo

<sup>126</sup> Arriaga da el nombre para el especialista en la adivinación por las patas de la araña: “Pacharicuc, o Pacchacatic, o Pachacuc, es otro adivino por los pies de unas arañas que llaman paccha, y también Orosó, y son muy grandes y peludas. Cuando le consultan para alguna cosa va a buscar en los agujeros de las paredes o debajo de algunas piedras una de estas arañas, cuya especie es conocida, y poniéndola sobre una manta o en el suelo la persigue con un palillo hasta que se le quiebran los pies, y luego mira qué pies o manos le faltan, y por allí adivina” (Arriaga, *La extirpación de la idolatría...*, cap. 3). Casos de curación y adivinación ligados a arañas son frecuentes en otros procesos de idolatrías, ver por ejemplo: AAL, Causas de idolatrías y Hechicerías, Leg. 3, exp. 1, 1650 (Canta): en este caso el “dios” era Apo Parato, quien se aparecía también en forma de araña; *ibid.*, Leg. 3, exp. 9, 1656 (Huamantanga): adivinación por las patas de araña que faltaban; *ibid.* Leg. 2A, exp. 7, 1659 (Lampían): visita de Sarmiento informando sobre el mismo asunto, entre otros.

<sup>127</sup> PVB añade: ‘decían que lo’.

<sup>128</sup> PVB le enseñó y echó.

<sup>129</sup> PVB para que predicase al dicho Guari.

<sup>130</sup> PVB diciendo.

<sup>131</sup> PVB vernán.

<sup>132</sup> PVB les enseñaba.

<sup>133</sup> PVB a algunos.

<sup>134</sup> PVB doctrina.

<sup>135</sup> PVB sacando de una enferma.

<sup>136</sup> PVB omite: ‘la’.

<sup>137</sup> PVB añade: ‘y así’.

para adivinar algunas cosas le invocaba<sup>138</sup> en los manantiales, de donde salía una culebra grande y le lamía. Y si la culebra se volvía a entrar<sup>139</sup> en el dicho manantial, era señal de que había de acontecer lo que le consultaba, y que si se iba por otra parte, no había de acontecer lo que había consultado. Así mismo parece descubrió el dicho visitador, con la continuación de su predicación, otro indio llamado Juan Pérez, el cual, para ser tenido por sacerdote de el dicho Huari, le llevó una tía suya a un manantial, dándole baños supersticiosos, y llamando al Huari, salió del dicho manantial en figura de un padre, con ropones largos, de tres varas de alto, y después salieron culebras y lagartijas y lamieron a la dicha su tía y al dicho Juan Pérez. Y después de pláticas que tuvo con la dicha su tía dijo al dicho Juan Pérez que en todo hiciese lo que la dicha su tía le enseñase y el dicho Huari se volvió a entrar en el manantial y la dicha su tía le enseñó a sacar culebras de los enfermos en la forma que queda referida. Así mismo parece descubrió un adoratorio de ídolos de piedras, que tenían los del pueblo de Santo Domingo y otros adoratorios que los indios tenían en otras partes. Así mismo parece descubrió el dicho visitador un templo muy<sup>140</sup> grande de el dicho Huari, que era común adoratorio de los indios, todo debajo de tierra con unos callejones y laberintos muy di-/f. 5v/latados, hechos de piedras muy grandes y muy labradas, donde halló tres ídolos, que los quemó y<sup>141</sup> hizo pedazos y enterró. Lo cual le descubrió un indio viejo que era sacerdote de el dicho Huari, que le adoraba por medio de los dichos ídolos, el cual adivinaba si habían de parecer las cosas perdidas, llamando e invocando al dicho Huari, con el pacto sobredicho y ofreciéndole unos granos de maíz negro y coca mascada; y luego se le aparecía una araña al canto del fogón, donde quemaba los dichos granos de maíz y coca mascada para que aquel humo fuese ofrecido al dicho Huari; y por la dicha araña adivinaba las cosas. Y a esta visita y diligencias de ella parece haber acudido el dicho bachiller don Estanislao de Vega Bazán por su misma persona, yendo y caminando a pie por algunas partes a descubrir cualquiera cosa de las referidas, predicando y acudiendo a todos los ministerios de la dicha visita, que hizo sin interés alguno a su propia costa y sustentando los demás ministros, como todo ello consta y parece por los autos y diligencias de las causas que fulminó, que quedan en este archivo eclesiástico, a que en todo me remito. Y para que dello conste, de su pedimento di el presente en la ciudad de los Reyes de el Perú, en diez

---

<sup>138</sup> PVB invocaban.

<sup>139</sup> PVB y si la culebra se entraba.

<sup>140</sup> PVB omite: 'muy'.

<sup>141</sup> PVB e.

y nueve días del mes de octubre de mil y seiscientos y cincuenta y cinco años. En fe de ello, lo firmé.<sup>142</sup>

Melchor de Oviedo, secretario, notario público [firmado]. Gratis.

<sup>143</sup>Los notarios que aquí firmamos, certificamos y damos fe que Melchor de Oviedo, de quien va firmado y autorizado el testimonio de suso,<sup>144</sup> es secretario de Cámara del ilustrísimo<sup>145</sup> señor doctor don Pedro de Villagómez, arzobispo de esta ciudad de los Reyes del Perú /f. 6/ y notario público de la Audiencia Arzobispal, y Juzgado Eclesiástico de dicha ciudad, como se intitula, y a los testimonios y autos que ante él han pasado y pasan, se les ha dado y da entera fe y crédito en juicio y fuera del. Y para que conste, lo firmamos en la dicha ciudad de los Reyes en diez y nueve días del mes de octubre<sup>146</sup> de mil y seiscientos y cincuenta y cinco años.

Bachiller Pedro del Arco, notario [firmado]

Don Diego de Segura, notario público apostólico [firmado]

Andrés Dias Delgado, notario [firmado]<sup>147</sup>

<sup>148</sup>Los escribanos que aquí firmamos damos fe que Melchor de Oviedo, de quien este testimonio antecedente está firmado, es secretario del Ilustrísimo Señor Arzobispo de esta ciudad, como se nombra, y los tres notarios que firman la comprobación [ilegible: ¿de arriba?] lo son y usan al presente sus oficios. Y a los testimonios que los unos y otros dan y autos que ante ellos han pasado y pasan se ha dado y da fe y crédito en juicio y fuera de él. En la ciudad de los Reyes a treinta y uno de enero de mil y seiscientos y cincuenta y seis años.

Juan de Escobar, escribano de Su Magestad [firmado]

Juan de [ilegible: ¿Algaba?], escribano de Su Magestad [firmado]

Antonio [ilegible], escribano público [firmado]

<sup>142</sup> PVB añade: 'en testimonio de verdad'.

<sup>143</sup> El texto de este párrafo va en cursivas. Las firmas consignadas son ológrafas.

<sup>144</sup> PVB: de esta otra parte.

<sup>145</sup> PVB añade: 'y reverendísimo'.

<sup>146</sup> PVB octubre.

<sup>147</sup> Hay diferencias con los notarios que consigna PVB: "Jacinto Flores, notario público; Andrés Díaz Delgado, notario; Francisco Blanco, notario; don Diego de Segura, notario público apostólico".

<sup>148</sup> El texto que sigue está manuscrito, firmas ológrafas.



Vista de San Pedro de Acas  
Foto, el autor, 2012.



### **CAPÍTULO III**

#### **BERNARDO DE NOBOA Y LA EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS EN ACAS ENTRE 1656-1662**



San Pedro de Acas, plaza del pueblo  
Foto, el autor, 2012.

## 0. Antecedentes

Los procesos judiciales de idolatrías llevados a cabo por el bachiller Bernardo de Noboa en las doctrinas virreinales de Acas y Mangas (corregimiento de Cajatambo), entre 1656 y 1664, son conocidos entre los especialistas en historia andina. La gran riqueza de información de corte etnohistórico de estos papeles atrajo sobre todo a historiadores y antropólogos. El interés se redobló con la publicación parcial de esta documentación en 1986.<sup>1</sup> La investigación se centró, desde sus inicios, en la parte más evidente y vistosa de los expedientes: las listas de divinidades, ritos y prácticas religiosas de corte prehispánico presentes en ellos. En los años ochenta y noventa, cuando estuvieron en boga las teorías de la resistencia cultural y el anticolonialismo, estos papeles venían muy oportunos a los estudios que buscaban encontrar supervivencias meramente andinas, creencias y prácticas rituales que supuestamente sobrevivieron a la dominación española y se prolongaron, de uno u otro modo, en las actuales.<sup>2</sup> La propia edición parcial de los procesos de idolatrías

---

<sup>1</sup> Duviols, 1986, reeditado con añadidos y revisión de las transcripciones en Duviols, 2003. La edición de Duviols fue muy criticada en su momento debido a las omisiones que señaló Antonio Acosta, 1984a; también Gareis, 1990. Una reseña de la reedición de 2003 de estos papeles en García Cabrera, “Idolatrías y papeles de Cajatambo, siglo xvii”, en línea: < <https://www.idolatriza.com/idolatrias-en-cajatambo/> >.

<sup>2</sup> El primer estudio, bastante escolar y esquemático, sobre las divinidades, mitos y ceremonias lo debemos a Huertas Vallejos, 1981. Este artículo de Huertas es la memoria de su tesis de bachillerato presentada en la Universidad de Huamanga, ver Huertas Vallejo, 1978. Desde entonces han aparecido varias publicaciones de interés, cabe mencionar Burga, 1988, con un especial énfasis en los hallazgos en Mangas y los cambios en las relaciones sociales en las doctrinas; Carrillo, 2006 (sobre el culto a los ancestros en la zona y las reducciones); Gose, 2008 (acerca de las implicancias antropológicas de los procesos); Mills, 1994a, 1994b, 1997 (sobre fiestas y cultos en Acas, el proceso en general desde un punto de vista antropológico); Marzal, 1988 (para el tema del cambio religioso general); MacCormack, 1991; Osorio, 1990; Pereyra Plascencia, 1986, 1989 (sobre la configuración regional y económica previa a las visitas en la zona de Cajatambo).

obedeció a esta tendencia que he mencionado. Tanto en la edición de 1986, como en su reedición de 2003, los papeles de Cajatambo fueron publicados omitiendo parte de la documentación que el editor consideró superflua. Los procesos de idolatrías son, como su nombre lo indica, juicios; la omisión de autos, fechas, ratificaciones, nombres de funcionarios, etc., dificulta bastante el análisis de los documentos y resta valor, para un historiador, a estas fuentes. Indudablemente, alguna utilidad tiene poder contar, aunque sea, con una parte del proceso impreso en letra de molde, dada la dificultad con que nos encontramos a menudo al analizar los expedientes, muchos deteriorados o quemados o escritos con la difícil letra de los escribanos y notarios, algunos de ellos indígenas que se expresaban en el español andino del siglo XVII; amén de la onerosa dificultad de acceder a ellos, depositados todos en el archivo limeño del Arzobispado.

Empero el estudio del contexto histórico en el cual esta documentación fue generada, los personajes que intervienen, sus intereses políticos o religiosos, los pleitos locales que los rodean, se descuidó.<sup>3</sup> Esta labor de desbroce histórico aún no puede considerarse suficientemente realizada. Este capítulo pretende avanzar en esta dirección para el caso concreto de Noboa y los procesos realizados en la doctrina de San Pedro de Acas.

En este capítulo me centraré en algunos personajes que intervienen en los procesos. Del bachiller Bernardo de Noboa, el juez extirpador de idolatrías que llevó adelante los juicios, no sabíamos nada hasta hace no mucho tiempo. En 1997 publiqué unos avances de su biografía y el contexto judicial de la doctrina de Acas durante e inmediatamente después de los procesos, este capítulo está basado en ese estudio.<sup>4</sup> En esta ocasión ahondaré en esta dirección, sumando algunos datos inéditos sobre su biografía y los conflictos y matices de su actuación en la zona, así como la reacción de los indios ante la visita de extirpación y las posibles razones que los movían.

---

bo); Rivarola, 2010, con un interesantísimo ensayo sobre los aspectos lingüísticos de uno de los procesos de capítulos, el incoado a Esteban de Paredes, del que me ocupo abajo; por mencionar algunos trabajos enfocados solamente en la zona que nos ocupa.

<sup>3</sup> Un avance sustancial en este sentido es el libro de Puente Luna, 2007, dedicado a los procesos judiciales de idolatrías en el corregimiento de Jauja, en donde la idolatría es también utilizada como argumento por los caciques en su lucha por el poder regional.

<sup>4</sup> García Cabrera, 1997.

## 1. Bernardo de Noboa, vida y obra

### 1.1. Primeros años y estudios

El bachiller Bernardo de Noboa Valdés (también: Bernardo Noba de las Mariñas, ya que con ambos nombres firmaba en los documentos de la época), era originario de Lima, ciudad en donde vio la luz en noviembre de 1613. Las primeras noticias escritas sobre él datan de trece meses después de su nacimiento, el 26 de enero de 1615, cuando sus padres lo llevaron junto con un hermano de días de nacido a la parroquia limeña de San Marcelo, para bautizarlo.<sup>5</sup> Fue su padrino Juan de Bustamante, personaje que encontramos repetidas veces oficiando de procurador en los asuntos de la familia. Los padres, don Juan de Noboa Valdés (también Juan de Noboa de las Mariñas y Bahamonde) y doña Isabel Guillén eran originarios de Chachapoyas adonde se remontaban las raíces de nuestro personaje. Como muchos otros clérigos doctrineros criollos de ilustre actuación en el siglo XVII, descendía de conquistadores y encomenderos, y como tantos otros jóvenes de la época hubo de buscar en la carrera eclesiástica el medio de ascenso social que sus capacidades y talentos podían ofrecerle.<sup>6</sup> Descendía Noboa, por línea materna de don Gonzalo Muñoz, uno de los primeros pobladores de Chachapoyas, conquistador que había participado en la represión del movimiento de Manco Inca peleando en Lima, Trujillo, Cuzco y en otras batallas memorables y sublevaciones de la época, recibiendo en premio por todo ello, en 1538, la encomienda de Onda y Cayunga

---

<sup>5</sup> El hermano era Juan Bernardo Noboa del cual no tenemos mayores datos. Tampoco sabemos mucho de Gonzalo de Bustamante, otro de los hermanos de nuestro personaje, quien estuvo algún tiempo ayudándole en las visitas de extirpación en Cajatambo. Un tercer hermano fue Antonio Noboa de las Mariñas, quien llegó a ser bachiller y cura propietario de la doctrina de San Sebastián de Cula, en Andahuaylas. En 1644 se siguió un juicio de parte del promotor fiscal del arzobispado contra él, por amancebamiento con una mujer casada que lo vestía, calzaba y daba cuanto podía. Las negras del barrio lo sabían y lo difundían entre los vecinos, siendo la comidilla de todos. El difamado Antonio confesó que solo había estado enfermo y por ello visitó el domicilio de la mujer: allí le dieron lo dicho, pero por su dinero. Cuando sanó se mudó al barrio de San Francisco (esto sucedía en el barrio de San Lázaro de Lima). La denuncia le costó cuando menos nueve días de prisión a Antonio Noboa. En 1664 volvemos a encontrarlo en una causa criminal seguida por don Tomás Corbacho por haberlo atacado a la salida de la iglesia de los franciscos recoletos de Los Reyes, embistiéndolo y profiriendo muchas palabras graves de injuria. La causa del altercado había sido la tutoría de un niño, sobrino de Noboa, que disputaba éste al demandante y su mujer, AAL, Causas Criminales, Leg. 22bis, exp. 10; AAL, Causas de clérigos, Leg. 7, exp. 9.

<sup>6</sup> Compárese por ejemplo, el periplo vital de Noboa con el de otros dos importantes visitantes de la idolatría del siglo XVII: el doctor Fernando de Avendaño (Guibovich, 1992a) y el bachiller Rodrigo Hernández Príncipe (García, 1992a). También con Estanislao de Vega Bazán, en el capítulo correspondiente de esta tesis.



que constaba de quinientos indios para trabajos de minas. A la muerte de este le sucedió su hijo Juan Gonzalo Muñoz, quien fue suegro de Antonio Noboa de las Mariñas, abuelo de nuestro personaje. Este había ocupado el cargo de corregidor de la provincia de los Chillaguos y Luya (Chachapoyas), participando como su padre en varias batallas y sublevaciones. Hacia 1609 la encomienda todavía la poseía Francisco Muñoz Valdés, hermano de Paula Valdés, esposa de Antonio Noboa.

Por la línea materna, la de la familia Guillén, descendía Noboa de Luis Valera, vecino de la ciudad de Chachapoyas que participó en la conquista de la zona en cargo de capitán de ballesteros, peleando con estas armas en el descerco de la Ciudad de los Reyes y en el Cuzco durante la sublevación de Manco Inca. En la batalla de las Salinas había peleado valientemente aderezado de armas y caballo, recibiendo siete heridas mortales. Durante la sublevación de Almagro el Mozo había sido él quien salvó a la ciudad de Chachapoyas de caer en manos del rebelde, avisando con anticipación a los vecinos. Hombre de recia contextura, alcanzó a pelear todavía en la campaña contra Gonzalo Pizarro y en la sublevación de Francisco Hernández Girón, siempre del lado de su Rey. Todos estos hechos le valieron a uno de sus nietos, Luis Guillén Valera, el recibir de manos de don Luis de Velasco el título de capitán de una de las dos compañías en el valle de Carabayllo y Collique hasta Bocanegra, necesitadas de un jefe experimentado para repeler cualquier posible ataque de los corsarios que asolaban las costas del país. Este Luis Guillén Valera había servido además al Rey en el presidio del Puerto de Pisco, en especial cuando llegó en sus navíos Tomas Candi, corsario inglés y desembarcó en tierra paiteña: en esa ocasión acompañado de sus arcabuceros de a caballo había sido de los primeros en enfrentarlo en abierta escaramuza y detener su avance. También había participado en la defensa del puerto del Callao de los corsarios holandeses.

Juan de Noboa, padre de Bernardo, había accedido a las órdenes mayores con vocación tardía. Vivió buena parte de su vida en el Puerto de Pisco en donde constituyó familia, hasta que en 1634 se decidió a tomar las órdenes religiosas.<sup>7</sup> En 1637 era bachiller, cura interino y vicario del valle de Chíncha. Luego sería cura beneficiado en Humay (Ica) probablemente desde 1641. Allí lo encontramos oponiéndose a los dos curatos de la Villa de San Clemente de Mancera. En esa oposición presentó una protesta porque no se había examinado a los concursantes en la lengua de los indios, cosa que él consideraba imprescindible por haber en la villa

---

<sup>7</sup> Existe una causa muy temprana contra Juan de Noboa que involucra a los dos progenitores de Bernardo. En este proceso, del 12 de noviembre de 1609, visto ante Feliciano de Vega, se acusaba a Juan de Noboa de estar amancebado con Isabel Guillén y convivir con ella, argumentando que eran primos. Isabel Guillén era viuda de Diego de Bustamante y vivía con Juan incluso en vida de su marido, yendo con él en las ancas

muchos indios que bajaban de la sierra y dos cofradías de forasteros.<sup>8</sup> En julio de 1649 lo encontramos todavía como cura de Humay, desde donde se oponía al curato de Acas.<sup>9</sup> En octubre de 1650 ganó por oposición el curato de Chavín de Pariarca, en donde moriría en extrañas circunstancias a inicios de 1652.<sup>10</sup>

Bernardo, por su parte, estudió en el Colegio de San Martín, regentado, como se sabe, por los jesuitas y en la Universidad las facultades de Artes y Teología durante nueve años, graduándose de bachiller. Fue un alumno aplicado. Se ordenó de presbítero el 19 de diciembre de 1637, en el Monasterio de Santa Clara en Lima de manos del obispo electo de Popayán, doctor Francisco de la Serna. A los veintiocho años obtuvo la licencia de predicador general en el término del arzobispado.

En la universidad cursó también estudios de quechua (“la lengua general del ynga por el arte”). Sus contemporáneos coinciden unánimemente en afirmar que lo hablaba “maternal” y “espantablemente”, es decir con un alto grado de perfección. Para practicar la lengua sirvió de ínterin en dos doctrinas de indios. En una de ellas, Santa Ana de Singa, con su viejo amigo de años mozos, Estanislao de Vega Bazán, quien lo inició en los secretos del manejo de una parroquia de indios: “pirficionó al susodicho en la lengua de los yndios y le enseñó y le yndustrió a administrar los santos sacramentos a los yndios en su lengua”.<sup>11</sup>

Noboa se manifestó muy activo en su juventud, mostrándose ansioso por obtener una doctrina de indios, presentándose a varias oposiciones de curatos en las cuales sacó siempre buenos resultados. Por fin, en 1643, obtuvo por concurso la doctrina de Santa Ana de Sucha-Santiago de Guayán, en la provincia de Huaylas,

---

de su cabalgadura. Juan de Noboa era por aquel entonces clérigo de menores órdenes, AAL, Amancebados, Leg. 1, exp. 30.

<sup>8</sup> Era un recurso para ganar la oposición confiado seguramente en su buen conocimiento del quechua. Por lo demás la petición de Juan de Noboa ocasionó la reacción de los otros concursantes quienes lograron probar que no era necesaria la lengua en dichos curatos por ser de españoles, y hablar los indios de las cofradías no el quechua sino el aimara, ver AAL, Sección Concursos, Leg. 3, exp. 3.

<sup>9</sup> Como era la costumbre en la época para los curas de provincia, la oposición fue hecha por poder que presentó Gonzalo de Bustamante. El poder también fue extendido al Dr. Alonso Osorio, conocido visitador de la idolatría de tiempos de Lobo Guerrero, al capitán Francisco de Arteaga Sotomayor y a Juan Noboa de las Mariñas, hijo del opositor y hermano de Bernardo. En otras oposiciones que hizo por la época (entre 1635 y 1650 concursó sucesivamente a Surco, Sisicaya, Santa, Cochabamba, Huaraz, Lurigancho, Pachacamac y Chavín de Pariarca) nombraba como procurador a fray Juan de Tuesta, uno de los pocos franciscanos que participó en las campañas de extirpación de Lobo Guerrero. La gran actividad en búsqueda de una doctrina rica y cómoda coincide en el tiempo con la desplegada por su propio hijo, Bernardo de Noboa, ver AAL, Sección Concursos, Leg. 3, exps. 14, 50.

<sup>10</sup> AAL, Sección Concursos, Leg.4, exp. 15.

<sup>11</sup> Noboa estuvo en Singa de ínterin, practicando la lengua, probablemente el año 1642 (AGI, Lima, 254, n9). Sobre Estanislao de Vega Bazán ver el capítulo II dedicado a sus hallazgos en Santa Ana de Singa.

donde pudo dejar constancia de su creatividad: en los años que fue beneficiado logró construir desde sus cimientos una iglesia nueva y dejó reparadas y en buen estado las otras tres de la doctrina. Sin embargo, no parece haber estado totalmente a gusto en Huaylas ya que por esta época lo vemos participar de manera bastante activa en las oposiciones a los curatos vacantes, incluso ofreciendo su beneficio en permuta “del que tiene de Guayán y Succha con cualesquier deste arzobispado”. Así entre los años 1643-1645 lo encontramos presente en las oposiciones a otros curatos vacantes: Marca, Canta y Aija, La Barranca, Nazca, Corongo, Ihuari, Gorgor, Chancay.<sup>12</sup>

En 1650 fue promovido, por concurso, a la doctrina de Huarney. Allí obtuvo además los títulos de vicario foráneo y comisario de la Santa Cruzada. Sin embargo, no se quedaría aquí por mucho tiempo. En abril de 1651 Bernardo de Noboa y el bachiller Francisco Negrón de Luna, cura de la doctrina de San Pedro de Ticllos, presentaron un recurso ante el provisor del arzobispado para obtener permuta de sus respectivas doctrinas. La razón que argumentaron para ello era que el temple de sus parroquias les era adverso y ocasionaba grandes enfermedades. El clima cálido de Huarney causaba severas incomodidades a Noboa desde que entró a servir en el lugar. Para probarlo presentó testimonio de su médico, Bartolomé Fernández, quien recomendaba trasladar al cura a la sierra: “por la calidad de su complessión que es adusto, colérico y sanguíneo y que el temperamento cálido es contrario a su naturaleza por lo que le conviene más el temple frío”. El temple cálido podía ocasionarle el “darle un tabardillo”. Del mismo parecer fue Nicolás Delgado, también médico, quien había tratado a Noboa de “calenturas y destemplanzas del hígado respecto del temple cálido por lo qual está sujeto a grandes enfermedades”.<sup>13</sup> Ante estas pruebas, el arzobispo aprobó la permuta.

Así, el doce de mayo de 1651, Noboa tomó posesión de su nueva parroquia de San Pedro de Ticllos, en Cajatambo, ante el bachiller Rodrigo Durán Martel. En la toma de posesión se hallaron presentes el entonces corregidor del partido don Cristóbal de Mancera y don Cristóbal Purichaga, segunda persona del pueblo.

---

<sup>12</sup> Ver AAL, Sección Concursos, Leg. 3, exps. 4, 5, 7, 8, 12, 16, 17, 23. El procurador de Noboa en la mayoría de estas oposiciones fue su hermano don Gonzalo de Bustamante Valera, también presbítero.

<sup>13</sup> AAL, Sección Curatos, Leg. I, exp. 27. “Tabardete o tabardillo”, fiebre tifoidea, insolación, enfermedad causada por el excesivo ardor del sol. Covarrubias lo definía así: “mal peligroso, y lo fue mucho a sus principios, antes que los médicos acertasen a su cura; arroja afuera unas pintas leonadas o negras, y las que son coloreadas son menos peligrosas y más fáciles de curar, como no se vuelvan a entrar en el cuerpo” (Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 1455). El temor no era vano a juzgar por el tratado que escribió, años después, Baltasar de Villalobos, *Método de curar tabardillos y descripción de la fiebre epidémica que por los años de 1796 y 97 afligió varias poblaciones del partido de Chancay*, 1800.

Instalado en Ticllos, Noboa, que entonces contaba ya con 38 años, se dedicó con pasión a la labor de doctrinero: en pocos años logró construir una iglesia totalmente nueva en el pueblo de Cajamarquilla, anexo de su doctrina, desde sus cimientos, de su propio peculio y reputada en la época como la “mejor de la sierra”. Asimismo había reconstruido la iglesia de otro anexo, el de Santa María Magdalena de Canis. Como buen amante del orden y ornato, Noboa no había dudado en traer orfebres, pagándoles de su propio dinero, para que adornasen las iglesias; compró instrumentos de música y a su costa sostenía a un maestro de capilla. De acuerdo a normas vigentes desde el Tercer Concilio limense Noboa tenía a su cargo una escuela para los niños del pueblo, en donde les enseñaba la lengua castellana, a cantar y los rudimentos de la fe. Muchos de estos jóvenes le ayudaron en las visitas convirtiéndose en sus eficaces colaboradores. Pero sobre todo es por sus dotes en la lengua de los indios que Noboa pudo tener una fluida comunicación con estos, estableciendo muy buenas relaciones con su feligresía, entre la cual se sintió siempre a gusto y recurrió a ella constantemente a lo largo de su estadía en la provincia para proveerse de ayuda en sus campañas de extirpación. En cierto modo, sin el ambiente confortable, el respaldo sin reservas de los indios de su doctrina, estas no hubiesen tenido tanto éxito. No solamente por la ayuda material que le proporcionaron durante las visitas.<sup>14</sup>

Así pues, desde Ticllos llegaban noticias agradables a oídos de Villagómez. Las visitas eclesiásticas a la doctrina mostraban los logros del sacerdote. El arzobispo empezó pronto a tener una gran confianza en Noboa, prueba de lo cual es la nominación de vicario del partido de Cajatambo. Este cargo, en la época, le daba jurisdicción sobre trece doctrinas de indios: once de clérigos y dos de religiosos de la orden de la Merced. Además, como vicario debía informar al arzobispo sobre la vida y costumbres de los sacerdotes de la provincia, supervigilar el funcionamiento de las doctrinas, avisando al prelado o provisor cuando hubiese alguna irregularidad (causa criminal, por ejemplo... en este caso estaba autorizado para elegir sustituto temporalmente; o cuando algún doctrinero se ausentase sin motivo justificado, etcétera). Esto le daba indudablemente mucho poder. De otro lado, como vicario estaba obligado a vigilar porque no hubiese idolatrías, supersticiones o borracheras en su zona.

---

<sup>14</sup> Son varias las fuentes que informan sobre la buena relación de Noboa con sus feligreses en Ticllos. En 1653 asesoró y apoyó a los indios del anexo de Corpanqui a formar una cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, a la cual donó veintidós vacas, para que con ellas pudiesen comprar incienso, ornamentos y pagar las misas. Ver Bustamante Tupayachi, 2013, pp. 73 y ss.





Plaza de San Pedro de Ticllos y la iglesia y vista del pueblo  
Desde Ticllos, la doctrina de Noboa, se dirigieron  
los procesos de idolatrías en Acas en 1656  
Fotos, el autor, 2012.



## 1.2. Los problemas de Huamalíes, Chavín de Pariarca

Sucedió, sin embargo, que estando en Ticllos, Noboa se vio inmerso en un juicio que no podía serle indiferente. A mediados de noviembre 1654 los indios de Chavín de Pariarca, en la vecina provincia de Huamalíes, capitularon a su cura el bachiller Francisco de Guevara y Noboa fue nombrado juez comisionado (ver *supra* el capítulo II sobre Estanislao de Vega Bazán). Era un caso complicado y el arzobispo necesitaba a una persona confiable. Como hemos visto, esta antigua doctrina había sido entregada a los jesuitas para que la administrasen durante casi diecinueve años (entre 1631-1649) ya que era considerada una puerta de ingreso para las misiones entre los indios infieles del río Marañón. Pero en 1649, necesitado de misioneros para que asistiesen a sus visitantes de la idolatría, Villagómez había presionado a la Compañía para que abandonase el curato. Como primer cura secular para la doctrina fue nominado, justamente, el padre de nuestro personaje, quien murió a los dos años de poseer su beneficio: las causas de la muerte nunca fueron dilucidadas.

Las acusaciones contra Guevara eran muy graves, el cura no solamente fue acusado de aprovecharse de la mano de obra indígena a su arbitrio y parecer, sino que intervenía en la nominación de autoridades locales indias y tenía pingües negocios en la zona. Además, mantenía excelentes relaciones con los curas del lugar y el corregidor, con la ayuda de éstos presionaba a los indios para que no se quejasen de su proceder; se reunía con ellos en ocasiones en un obraje de la zona, dedicándose al juego: los indios declararon que en cierta ocasión el cura había apostado hasta seiscientos (u ochocientos) pesos de las comunidades. El cura mantenía también en la doctrina familiares y sicarios para tener obedientes a los feligreses. Los indios no vacilaban en los autos en comparar su triste situación actual con la época dorada vivida con los jesuitas. En cierta ocasión, un indio de la doctrina de Chavín reclamó porque Guevara les cobraba el vino que se gastaba en la iglesia, imprecándole que nunca los padres de la Compañía hicieron tal cosa. Al oír esto el cura lo abofeteó diciéndole:

—¿Veis estas manos?, son venturosas para castigar indios.

—No es para hacer estos agravios que os envía el señor arzobispo —respondió el indio—, que las manos de los clérigos son consagradas para celebrar y no para castigar a los pobres indios.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> AAL, Sección Capítulos, Leg. 16, exp. 1; las citas textuales las tomo de este proceso judicial.

El asunto se agravaba porque por esa época el ambiente en Lima, como vimos, no era muy favorable a la política del arzobispo, motor de la dejación de los jesuitas de la doctrina Chavín y, el juicio, al que daban publicidad los portavoces de la Compañía, había ya llegado hasta Madrid en las quejas del protector general de los naturales y el alcalde del crimen de la Real Audiencia don Juan de Padilla.<sup>16</sup> Ante las acusaciones, Guevara recurrió al argumento de la idolatría de los indios: éstos habían iniciado el juicio porque él les reprimió la adoración pagana encarcelando a un sacerdote de los ídolos.

Noboa llegó a Chavín de Pariarca el 13 de mayo de 1655 para cumplir su comisión como juez, ante él debían sustentarse las probanzas de las partes. Al día siguiente, los indios presentaron una petición pidiendo la salida de Francisco de Guevara del pueblo y poder así declarar libremente y sin presiones; asimismo pidieron la expulsión de todos los curas circunvecinos y otros españoles que se habían congregado allí, entre los que estaban, como ya vimos en el capítulo anterior, Rodrigo Durán Martel y Estanislao de Vega Bazán. Noboa dictó autos para desterrar a todos ellos al día siguiente, fijando notarialmente la salida.<sup>17</sup>

Ese mismo día 14 empezaron a declarar los testigos presentados por Pedro Jari, cacique del pueblo y el común de los indios, la parte acusadora. Luego de oídos los testimonios, Noboa ordenó la prisión domiciliaria de Guevara, dado que no había cárcel ninguna en el pueblo, asimismo se le embargaron los bienes. El 28 de mayo se tomó la confesión al sacerdote y luego se recibió su probanza de descargo. Hasta principios de junio se suceden las declaraciones en el pueblo, incluidas tachas de testigos de ambas partes.<sup>18</sup>

Entre los testimonios presentados, uno particularmente no podía dejar indiferente al juez Bernardo de Noboa. Atañía a la suerte de su padre, Juan de Noboa.

---

<sup>16</sup> Ver García Cabrera, 1992b, en ese trabajo se trata con mayor detalle el abandono de la doctrina por los jesuitas y la polémica alrededor de este asunto. El juicio contra Guevara, de otro lado, es interesante por la cantidad de personajes involucrados, directa o indirectamente, en las campañas de extirpación de Cajatambo: Plácido Antolínez; Rodrigo Durán Martel; Estanislao de Vega Bazán. El licenciado Damián de Goiri Montellanos, en ese entonces cura interino de Chavín, oficiaría años más tarde como notario en las visitas de Noboa. Goiri declararía en la causa que seguían contra Guevara, que los indios capitulaban a este porque les impedía abusar sexualmente de sus propias hijas y llevar a cabo sus idolatrías. El cura solía organizar patrullas nocturnas, los indios lo acusaron de que se aprovechaba de ellas para perjudicar sexualmente a algunas mujeres del pueblo; Guevara, por su parte argumentó luego, con testigos, que las patrullas, acompañado de fiscales y alguaciles del pueblo, tenían como finalidad controlar brotes idolátricos de que había tenido noticia, ver AAL, Sección Capítulos, Leg. 16, exp. I, f. 201v y ss. También *supra*, capítulo II.

<sup>17</sup> *Ibid.*, ff. 68 y ss.

<sup>18</sup> *Ibid.*, ff. 107 y ss.; ff. 222 y ss.

Damián de Goiri, cura interino de la doctrina, quien había estado algún tiempo ayudando a Guevara en las tareas de la parroquia, declaró:

Y el dicho Andrés Caguas se volvió a la montaña... y ser el motor de un tan grave escándalo, hizo que el dicho Jerónimo Chuchurumpa se vistiese unos anacos negros y un bonete, que se quedó en tiempo de los padres. Y fue a la iglesia y se paseaba en ella diciendo: “confesaos conmigo que yo sé vuestros naturales mejor que los padres”. Y sentado luego en una silla, llamó a Juan Saocalla, indio carapacho, y lo confesó, haciendo las acciones y remedando a los padres en el modo de absolver, diciendo “patris, patris” y echando bendiciones. Y después de habello confesado, y haber confesado otro día otros dos o tres, condenó ahorcar al dicho Juan Saocalla, porque le confesó había dado veneno al licenciado Juan de Noboa Valdés, porque los había reducido a nuestra fe chatolica; y de la misma manera mandó poner la horca en la plaza, haciendo juntas entre él y los demás para la sentencia; y sacaron el alba de la iglesia, la cual le pusieron en forma de hábito de la Caridad, consejo de Andrés Caguas, que como indio que había estado en Lima y lo había visto se lo dijo; y que predicase como padre, al cual dicho Chuchurumpa lo oyó este testigo en las dichas montañas llamar “zupaiparantinmi”, que en la lengua general quiere decir sacerdote del demonio.<sup>19</sup>

El asunto de la muerte de Juan de Noboa, en efecto, nunca fue aclarado y este testimonio deja ver claramente lo que se rumoreaba en la zona.

El 10 de junio de 1655 Noboa dio el caso por concluso, y mandó enviar al arzobispo todos los autos del proceso para sentencia, dado que solo contaba con la comisión para llevar a cabo la investigación en el lugar. Sin embargo, la causa no acabó. Resultaba que días después de cerrada y despachada la causa a Lima, entre el 17-23 de junio de 1655, algunos de los indios capitulantes bajaron a Lima a recusar el juez. Esta recusación *ex post facto* de Noboa fue aprobada por el provisor el día 26 de ese mes, dado que el defensor de los naturales argumentó que en las causas en las cuales los indios se veían involucrados nunca debía cerrarse el término probatorio.<sup>20</sup>

¿Qué razones hubo para la recusación? Los indios argumentaron que Rodrigo Durán Martel y Estanislao de Vega Bazán, junto con otros españoles, habían vuelto a la doctrina pocos días después de desterrados, y presionaban a los indios

<sup>19</sup> Declaración del 4 de junio de 1655, AAL, Sección Capítulos, Leg.16, exp. 1, f. 275v.

<sup>20</sup> *Ibid.*, ff. 284, 296.

con violencia. Se argumentó también la amistad de Noboa con el cura capitulado, Guevara, con los curas vecinos, y su pasividad con los desmanes:

[*Guevara*] iba y volvía a las horas que quería al dicho pueblo, así de día como de noche, comunicando a cada rato con el dicho juez, por aposentar en la misma casa y celda del cura, y como es tan amigo del dicho cura, con los dos curas vecinos de la doctrina de Llata y el de Singa, acudieron al dicho mi pueblo los dichos curas, como son el bachiller Rodrigo Durán Martel, vicario de la provincia, y el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, cura de Singa, quienes nos amenazaban y amenazaron a todos los indios e indias, así de palabras injuriosas como de dar puñetes y coces... y con este concierto se juntaron más de veinte españoles en el dicho pueblo cuando comenzó la sumaria... y para mayor abundamiento digo quel dicho juez, aunque en su presencia se daba de bofetadas y repelones a los indios demandantes el dicho cura callaba, no dándose por entendido y visto su rigor del dicho cura y amenazas de los españoles, sus amigos, no osaron ya los dichos indios ni indias a pedir su justicia si no antes temerosos de sus rigores, se escondían.<sup>21</sup>

Así, con la recusación de los indios terminó la participación de Noboa en este juicio. A la vista del expediente de capítulos, que he tenido en mis manos, no parece que desde el punto de vista procesal el juez haya actuado incorrectamente. Pero las declaraciones de los indios dejan entrever movimientos tras bambalinas de los que poco podemos conocer, exceptuando las mismas declaraciones. No contamos tampoco con la versión del mismo Noboa sobre esto. El asunto tal vez no le era indiferente. Está el problema de su padre, presuntamente asesinado por los indios de la montaña. Y su amistad probada de varios años con Vega Bazán, implicado en los líos de la zona. Pero también es verdad que la parte de los indios quería cambiar el curso del proceso, cuando este ya estaba concluso y listo para sentencia, en el temor de que les fuese desfavorable, apelando para ello a privilegios en su condición de miserables que les otorgaba la legislación indiana. Es probable que la verdad completa de los hechos no podamos saberla.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, ff. 302v-303.

### 1.3. Años finales

Luego de iniciada la extirpación en Acas, Noboa proseguiría las visitas en Catatambo y en la zona de Mangas, hasta el año 1664, ocupándose en esta tarea casi siete años y según su propia declaración habiendo demolido infinidad de ídolos y absuelto a miles de personas en veintiocho pueblos que visitó. En julio de ese último año fue promovido a la doctrina de la Barranca. Es por este tiempo que presenta una probanza de servicios al Consejo de Indias para acceder a alguna dignidad en la Catedral de Lima, sobre todo una canongía, cargo para el cual lo recomiendan casi todos los testigos que presenta. No lograría su cometido, sin embargo, por mucho tiempo. En la doctrina de la Barranca permanecerá por quince años y solamente volvemos a encontrarlo el 13 de julio de 1678, cuando ya tenía a la sazón 62 años, en la Catedral de Lima, como propietario de una media ración de la misma. Era una dignidad de segundo orden, pero que le permitía asistir al coro, desempeñar en algunas ocasiones servicios religiosos en la parroquia de la Catedral, pero sin las prerrogativas de los canónigos. Pero le brindaba, sobre todo, la posibilidad de gozar de los beneficios de una vida en la metrópoli colonial<sup>22</sup> y mantener vivas las esperanzas de ascender en la jerarquía eclesiástica.

No se detuvo allí su carrera. El 3 de octubre de 1683 obtuvo la ración completa, que hasta ese momento había pertenecido a Damián de Ita. Finalmente, el 8 de septiembre de 1684, con setenta años pudo obtener una canongía. Llegó a ocupar el cargo de tesorero de la Catedral desde el 2 de enero de 1692. Moriría seis años después, con 85 años, el 11 de agosto de 1698, casi bordeando el siglo, cargado de años y habiendo sobrevivido a casi todos sus colegas de la empresa extirpadora.<sup>23</sup>

Noboa no fue un hombre de libros, pues no le conocemos ninguno ni parece haber escrito jamás nada que no fueran cartas e informes judiciales. A diferencia de otros hombres de la época, apasionados a pesar de las reglas, no tuvo amor conocido. Mucho esfuerzo de años, iglesias construidas, muchos sermones y lágrimas derramadas ante las confesiones irreverentes de los indios. No se lo propuso, pero le debemos algunas de las más estimables fuentes para el conocimiento del pasado prehispánico y virreinal.

---

<sup>22</sup> Estudios sobre el cabildo eclesiástico y sus problemas en Guibovich, 1994, p. 155; Coello de la Rosa, 2005.

<sup>23</sup> Bermúdez, *Anales*, pp. 150, 158, 159, 172, 174.





Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): Dibujo 329. “Q[VE] MATA EL CARNERO los carneseros como en tiempo de ydlátra, mete la mano al derecho del corasón. Que no mate acá, cino como en este tiempo de cristiano que degüelle el pescueso del carnero. Que es hechisero ydlátra que mata al uso antiguo y sea castigado el yndio, yndia en este rreyno”, f. 880 [894]. Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4°), en línea: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/894/es/text/?open=idp557792&imagesize=XL>

## 2. Noboa y los procesos de idolatrías

### 2.1. Descubrimiento de la idolatría<sup>24</sup>

Cierto día de enero del año 1656, un indio natural del pueblo de Roca, en la doctrina de Ticllos, corregimiento de Cajatambo, había salido en su mula por el camino a Otuco; iba a recoger unos frutos para alimentar a su familia. Sin embargo, no bien andado un buen trecho vio congregados a un grupo numeroso de indios, hombres y mujeres, al parecer de la vecina doctrina de Acas.

—¿Qué hará aquí toda esta gente?, preguntó para sí.

No sin cierto temor, Sebastián Ramos, que así se llamaba nuestro personaje se acercó, bordeando el camino, intrigado por tan extraño encuentro para ver qué había reunido a las personas en ese paraje. Pronto comprendió lo que estaban haciendo: cerca de la entrada de una cueva, algunos hombres tenían a una llama atada y la estaban degollando; con la sangre del animal habían rociado la entrada de la cueva y unos bultos, que —después se descubriría— eran cadáveres aún frescos de indios cristianos desenterrados del cementerio de la iglesia del pueblo de Otuco. Con gran susto, Sebastián pudo ver que las mujeres tenían consigo varios cántaros con chicha y coca; y en las manos unos tamborcillos. Una vez recogida la fruta, el indio fue a dar parte de todo a su cura, el doctrinero de San Pedro de Ticllos y vicario de la provincia de Cajatambo, bachiller don Bernardo de Noboa. Este sin mayor pérdida de tiempo partió en compañía de Sebastián al lugar, en donde pudieron todavía alcanzar a una viejecilla que había estado con los congregados.

—¿Por qué han desollado a una llama en este lugar? inquirió el vicario.

—No la hemos desollado nosotros, padre, contestó la vieja, la mató un león.

—Pero si la mató el león, replicó Sebastián, dirigiéndose a Noboa, ¿por qué estaban tantos indios congregados para desollarla? y no hubieran traído tantos cántaros de chicha y mates de coca. “Esto es idolatría, dijo para sí Sebastián, y estos son idólatras”, pero no se atrevió a decirlo.

Sospechando que la vieja estaba ocultando algo, el vicario decidió llevarla al pueblo de Cajamarquilla, en la jurisdicción de su doctrina, en donde pudo interrogarla. La preocupación del vicario se acentuaba, porque había visto, tal como se

---

<sup>24</sup> La narración de los hechos que van a continuación en este apartado ha sido tomada de las declaraciones de Sebastián Ramos y otros testigos oculares del inicio de las investigaciones en Otuco en 1656 en la causa iniciada contra Noboa por los indios de Acas, Chilcas, Machaca y Cochillas de que nos ocupamos más abajo; he cambiado algunos tiempos verbales, ver: AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2, ff. 189v y ss. Ver también AGI, Lima 254, n9; BN B1944, Duviols. 1986, pp. 421-435.

lo dijera Sebastián, la entrada de la cueva con manchas de sangre fresca y porque hacía algún tiempo en la provincia corría la voz de que los indios de Otuco acostumbraban sacar los cuerpos de sus familiares de la iglesia para llevarlos a las cuevas-machayes en donde les rendían culto. Era ésta una antigua sospecha que el vicario recordaba, además, de los viejos manuales de sus años de estudiante en el Colegio de San Martín, en donde había podido leer los informes de Pablo José de Arriaga, jesuita que anduvo por las sierras de Cajatambo cuarenta años atrás.

La vieja, que respondía al nombre de Francisca Cochac, lejos de su pueblo y seguramente asustada, pronto confesó todo: en efecto, habían estado en esa ocasión los indios desollando una llama para ofrecer la sangre a los muertos que tenían escondidos en la cueva. En compañía de ella el vicario pudo constatar en el sitio que todas las sospechas eran ciertas, se hallaron los cadáveres rociados con sangre.

Viendo lo que pasaba, el vicario partió sin mayor dilación al pueblo de Otuco. Llegado allá reunió con el padrón a todos los indios. Como faltaron algunos, preguntó en dónde estaban. Los indios le respondieron que los ausentes ya habían muerto y estaban enterrados en la iglesia. Esperando esta respuesta, que confirmaría sus sospechas, el vicario en compañía de algunos indios abrió la iglesia y cavó las sepulturas. No halló ni un solo cuerpo.

—¿Dónde están los difuntos que decís están enterrados en la iglesia? —preguntó enojado el vicario.

Convencidos de que no había modo de negar la verdad, los indios confesaron que los habían sacado de allí y llevado a las cuevas.

El vicario dio aviso inmediatamente al cura propietario de la doctrina de Acas, bachiller Gabriel de la Cueva<sup>25</sup> y al corregidor del partido, don Francisco Barba

---

<sup>25</sup> Poco sabemos sobre este personaje que ofició como cura de Acas durante seis años. Tenemos el testimonio de los indios del lugar que lo recordaban como a un sacerdote bueno, suave y de carácter apacible que jamás les causó agravio ninguno, “nunca nos pedía primicia y comía lo que le dábamos” declararon en 1665 (AAL, Sección Capítulos, Leg. 18, exp. 7). Luego de ser cura de Acas pasó a la doctrina de Singa, en Huamalíes, en donde lo encontramos inmerso en dos juicios con los obrajeros del lugar: el primero, en 1668-1669, cuando fue acusado por el maestro de campo don Miguel Ruiz de la Vega, administrador del ya mencionado obraje de Chuquibamba, por contravenir las normas teniendo tornos y telares en su casa; fomentar odios y desórdenes entre su feligresía, induciendo a los indios a iniciar causas siniestras contra su persona, ocasionándole graves daños, en especial al buen manejo de su obraje, pues le disputaba a los indios que trabajaban en él. El segundo juicio, datado en 1672, tenía que ver con la causa seguida contra José Mejía, mestizo protegido por el obrajero (el mismo Miguel Ruiz de la Vega) y el cura de Llata, Melchor de Leiva, comisario de la Santa Cruzada, quienes en una ocasión habían llegado a impedir, espadas en mano, la prisión del mestizo, maltratando a De la Cueva, a la sazón juez de la causa (ver AAL, Sección Causas Criminales, Leg. 25, exp. 6; Leg. 27, exp. 4). De otro lado, su rol en el descubrimiento de la idolatría que llevó a cabo Noboa en la doctrina parece haber sido bastante modesto, lo cual extraña un poco teniendo en cuenta que esta ponía en evidencia cosas que él como cura de

Altamirano, a quien pidió auxilio. Junto con ellos vendría también el gobernador y cacique principal de Ticllos, San Pedro de Acas y de San Juan de Copas, capitán don Juan de Mendoza.

Esa noche, Noboa hizo traer a Otuco todos los cadáveres, de gentiles y de cristianos, hallados en el machay y los puso en la cárcel del pueblo: temía que por la noche los cuerpos, por estar algunos aún frescos, fueran comidos por los perros, o peor aun que los indios enojados se atreviesen a hacer alguna bellaquería. Antes de retirarse a descansar, el vicario contó los cuerpos uno a uno, minuciosamente, anotó la cifra en un papel y dejó ordenado que dos guardas vigilasen el local; en total se habían hallado doscientos cadáveres.

Cuando llegó el cura de la doctrina y las otras autoridades convocadas, el vicario procedió a llevarlos al lugar en donde estaban los cuerpos. Ante las miradas atónitas y horrorizadas del cura, el corregidor y el cacique gobernador, Noboa los descubrió. Algunos estaban llenos de gusanos. Miró al cacique y en sus ojos había un duro reproche:

—¡Ved lo que hacen vuestros indios!

—¡Esto es una bellaquería!, agregó el corregidor indignado, dirigiéndose al cacique, ¡vos tenéis la culpa y os he de castigar!

También el cura de Acas manifestó su enojo. Era quizás el más interesado en demostrar su asombro públicamente, después de todo se trataba de sus feligreses a quienes él debía controlar. Se armó entonces un escándalo en medio de la plaza del pueblo de Otuco, en el que menudeaban los reproches e inculpaciones al cacique.

Don Juan de Mendoza, aunque se jactaba siempre de conocer a sus indios, estaba visiblemente desconcertado. Sólo acertó a balbucear:

—Yo no tengo la culpa porque no sé nada desto.<sup>26</sup>

---

la doctrina de Acas no podía ignorar. Una vez iniciada la campaña de Noboa, De la Cueva prestará un eficaz apoyo al visitador, documentado a través de la correspondencia que sostuvieron los dos eclesiásticos y en la que el cura de Acas ponía especial empeño en denunciar nuevos delitos, ver carta de De la Cueva Navarrete a Noboa fechada el de 30 de enero de 1660, AAL, Sección Causas de idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2. Duviols, 2003, p. 132, da a entender, confusamente, que De la Cueva informaba sobre la idolatría en la zona *antes* de las visitas de Noboa, pero cita una carta posterior al inicio de las investigaciones en la doctrina (carta de De la Cueva Navarrete de 26 de nov. 1656). El episodio al que alude al maestro francés alude al ambiente de la doctrina *después* del inicio de la extirpación, ocurrido en un pueblo anexo de Acas, Santiago de Chilcas.

<sup>26</sup> Véase la declaración del gobernador en la causa de capítulos a Noboa, entonces declaró a favor de este y contra “sus” indios de Acas; según su versión Noboa había sido tan suave en sus interrogatorios “que no parecía visitador”. Curiosamente, algunos testigos acusaron al cacique de haber ofrendado en algunas ocasiones a los hechiceros para que un hijo suyo, que estaba en el Colegio del Príncipe, en el Cercado de Lima, tuviese buena fortuna y fuese respetado de sus indios, ver AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2.



Luego de una misa por las almas de los muertos cristianos hallados en la cueva se les hizo un entierro solemne en la iglesia. Los cuerpos de indios gentiles, que de éstos había gran número, fueron amontonados en la plaza del pueblo, junto con algunas trompetas de cobre, ídolos y conopas hallados en las cuevas. Sus cuerpos eran fáciles de reconocer, pues debido al tiempo escondidos en los machayes estaban secos, y cubiertos de verde musgo, debido a la humedad. Además, el vicario había hecho reconocer a los familiares sus difuntos antes de empezar el entierro. Reunido todo el pueblo y las autoridades, el vicario prendió fuego a cuerpos y objetos. Los indios contemplaron, silenciosos, cómo ardían sus ancestros. Las cenizas fueron arrojadas al río más cercano.<sup>27</sup>

En los días sucesivos se volvió a interrogar a la viejecilla que había delatado todo y esta no tardó en acusar a otras personas: el indio llamado Chaupis tenía un ídolo llamado Mamasara al cual daba adoración; el cacique del pueblo, Alonso Ricari, tenía otro llamado Choqueruntu, que era un ídolo redondo como una bola y prieto como el metal. Pronto, interrogando a otras personas del pueblo se descubrió más ídolos y muchas conopas que adoraban en el pueblo; que existía un hato de llamas consagradas a sacrificar a los ídolos y colcas o almacenes con productos para el mismo fin; que los ídolos tenían sus ministros y sacerdotes. Confesaron los indios cómo consultaban a los ídolos sobre las cosechas y estos les daban respuestas; cómo les ofrecían sebo de llama, coca, cuyes en la fiestas en las cuales se reunía todo el pueblo para beber y adorarlos. Con detalles fueron narrando al vicario los lugares en donde guardaban a sus muertos, sacados de la iglesia, los ritos que efectuaban y las cosas que les ofrendaban. Además los habitantes de Otuco no vacilaron en acusar a los del vecino pueblo de Acas, estos —sostuvieron— se dedicaban a la misma idolatría y ritos que ellos. El hecho era escandaloso, de dimensiones. Noboa procedió a escribir un informe de lo sucedido y a enviar los hallazgos a Lima al arzobispo Pedro de Villagómez. También escribieron al arzobispo el corregidor y el cura de la doctrina.

Noboa firmó la aceptación del título de visitador de la idolatría el 20 de mayo de 1656.<sup>28</sup> Los hallazgos de Otuco lo llevaron a iniciar una campaña que duraría casi dos años y dieron lugar a cambios que trastornaron la vida, hasta entonces

---

<sup>27</sup> No siempre fue posible reconocer cuáles cuerpos eran de cristianos bautizados y cuáles de gentiles. En esos casos, el arzobispo Villagómez recomendó “a todos, los unos y los otros que no se pudiese reconocer ser bautizados, que se entierren en sagrado”, Carta de don Pedro de Villagómez a Noboa, Lima, 29 de abril de 1656 en AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2, f. 232.

<sup>28</sup> AGI, Lima, 254, n9. Fueron testigos de la firma de aceptación del cargo tres personas que tendrían relevante actuación en las causas de idolatría que llevaría adelante el visitador: Domingo Mautino, platero mestizo, residente en Chiquián, a quien Noboa nombró por defensor de los indios en los juicios, el bachiller Damián de Goiri Montellano y Juan Carrillo, escribano, éste último notario de las causas.



apacible, de varias doctrinas de la región. La energía desplegada por el visitador parecía inagotable: sus pesquisas lo condujeron a lugares inhóspitos y de difícil acceso: cerros, punas y despeñaderos peligrosísimos adonde iba guiado por los denunciadores en pos de los machayes, ídolos y adoratorios; volviendo a los pueblos seguía con los interrogatorios explicando por las mañanas y tardes los misterios de la fe a los indios y predicándoles contra los errores de la idolatría. En constante movimiento, llevaba a los reos consigo hasta obtener sus declaraciones: era su método favorito aplicado desde los inicios: al verse lejos de sus tierras los indios sentían temor.<sup>29</sup> Pero no estaba solo en medio de sus averiguaciones, a muchos de sus viajes lo acompañaban varios curas del lugar, como los licenciados Damián de Goiri, Francisco de la Llana y su propio hermano Antonio de Noboa. Poco después, algunos padres jesuitas lo auxiliarían en la predicación.<sup>30</sup>

Existe una mención a la participación jesuita en los eventos de Otuco en las cartas anuas del año 1660-1662,<sup>31</sup> se mencionan allí a Otuco (Ojue, *sic*), Paria y Pimache. La noticia de la anua se refiere sin duda ninguna a las visitas de Noboa de 1656 y las extirpaciones en la zona. La anua narra los sucesos de Otuco prácticamente de la misma manera que expuse arriba: Noboa comprobó que los indios habían sacado casi todos los cadáveres de la iglesia —para lo cual hizo cavar las tumbas—. En el cerro, el sacerdote halló cientos de cuerpos, junto con restos de sangre de llama, coca y tejidos. La anua menciona el juicio que se iba siguiendo a Noboa —del que trataremos *infra*— y cómo para tratar de impedir que saliese adelante con las visitas los indios capitularon al sacerdote: “los capítulos se admitieron, que no debieran, y con esto se suspendió la visita”.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> En una carta de mayo de 1656 de De la Cueva, cura de la doctrina, a Villagómez leemos que fue él quien sugirió a Noboa el llevar a los indios a su doctrina ya que “allí confesarían viéndose apartados de su tierra” (AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. IIa, exp. 2). Como vimos en el capítulo II, esta es la misma medida, las prisiones preventivas y aislamiento de los imputados, que Vega Bazán propuso a Villagómez antes de empezar las investigaciones contra la idolatría en Huamalíes y Conchucos. Noboa pudo hablar con Vega Bazán en las semanas posteriores al nombramiento de este último para visitar la idolatría en Huamalíes, ya que ambos se hallaban en Chavín en junio, cuando se seguía la causa contra Guevara. Como vimos, Noboa mantenía una vieja amistad con Estanislao. Parece bastante probable que el consejo saliese de Vega Bazán a quien el arzobispo había dado una respuesta muy ambigua sobre el particular.

<sup>30</sup> Lo acompañarían en diferentes períodos los padres Pedro de la Concha, Alonso Vallejo, Tomás Romero. Un equipo de extirpación conformado por un visitador-juez y padres misioneros jesuitas era el ideal formulado desde tiempos de Arriaga, pero que no fue fácil de cuajar debido a las tensas relaciones del arzobispo Villagómez con la Compañía en determinados períodos. El que la ayuda jesuita no fuese constante explica el por qué Noboa se hacía acompañar de un grupo de clérigos, amigos suyos e incluso familiares en las visitas.

<sup>31</sup> Ver Polia Meconi, 1999, pp. 497 y ss.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 499.



Arriba, vista de la plaza del pueblo de Santiago de Chilcas. Abajo, la iglesia de Santa Catalina de Pimachi. Ambos pueblos anexos de Acas en la época de Noboa y en donde tuvieron lugar procesos de idolatrías. Fotos, el autor, 2012.

Luego de los hallazgos en Otuco, las pesquisas llevaron a Noboa a Paria y de allí al pueblo vecino de Pimache y de éste a Acas y los pueblos anexos de esa doctrina: Cochillas, Machaca, Chilcas. Por donde pasaba, su presencia incitaba delaciones en cadena, los indios de un pueblo implicaban a otros en el delito de la idolatría. En los meses venideros Noboa pudo examinar a casi tres mil personas, hallando infinidad de adoratorios, ídolos y pruebas contundentes de la idolatría, minuciosamente registradas ante notario y con todas las formalidades de la época. Viejas leyendas, nombres míticos y relatos cubrirían cientos de folios judiciales. Los hallazgos mostraban lo superficial de la enseñanza de la doctrina en la zona, los pueblos, muchos de ellos bastante alejados de los centros de residencia del cura de la doctrina, mantenían sus ritos en pos, fundamentalmente, de salud, buenas cosechas y suerte en los negocios de cierta envergadura.<sup>33</sup>

## 2.2. Villagómez

Como hemos visto, Pedro de Villagómez, en el sillón de prelado desde el año 1641 era conocido por ser un hombre muy preocupado por el estado espiritual de los indios de su inmenso arzobispado. El arzobispo tuvo que luchar mucho para que los jesuitas apoyaran su proyecto extirpador y encontró desde el principio una tenaz resistencia de parte del poder civil. Sin ser un hombre mal intencionado, Villagómez era partidario de endurecer las acciones de control contra los indios, en el pleno convencimiento de que su persistencia en los antiguos ritos paganos era consecuencia más de una tara congénita en ellos que del descuido en desarraigarla de parte de sus pastores: los curas doctrineros. Los indios, según él, tenían una natural tendencia a la idolatría por ser hijos de idólatras, por su natural malicia que los llevaba a odiar a los que pretendían ayudarles y por estar continuamente en sus borracheras. La continua embriaguez los hacía fáciles presas del demonio. El remedio para ello eran las visitas de la idolatría, constantes, sistemáticas, férreamente controladas por la ley, transparentes para evitar toda posible suspicacia de parte de sus adversarios que no dudaban en acusar a los visitantes de meros

---

<sup>33</sup> Noboa anotó en 1664: “y adonde descubrí la mayor fuerza de ydolatrías los más abominables abusos y dentro de sus mismas casas y plaças fue en los pueblos viejos de su gentilidad que están retirados muchas leguas de sus principales reduçiones adonde se han ido a bibir muchas parcialidades ayllus de yndios... donde viven tan gentílicamente que ni oyen misa ni tienen doctrina y los más se mueren sin sacramentos por estar tan distantes unos de otros y de las principales reduçiones en punas entre riscos y peñascos y de tan fragosos caminos y despeñaderos que no pueden sus curas asistirles sino es con grandísimo peligro y grande trabaxo”, Carta de Bernardo de Noboa al Rey, noviembre de 1664, BN 1944.



ambiciosos que levantaban testimonios de idólatras a los indios sólo para llenar más fácilmente la faltriquera. Durante los años transcurridos había dictado una serie de dispositivos para hacer efectivo ese control. En los nombramientos a los vicarios de provincia incluía cláusulas especiales recomendando el cuidado metódico que se debía tener respecto de la religiosidad de los feligreses.<sup>34</sup>

Por ello, el informe que recibió del vicario de Cajatambo en quien tenía especial confianza, sólo venía a confirmar sus ideas y planes: a diferencia de lo que le decían otros jueces comisionados que mantenía en actividad, Noboa le estaba dando datos claves: era *toda una provincia*, la de Cajatambo, la que al parecer estaba incluida en el delito de la idolatría, ya no solamente algunos viejecillos rebeldes o alguno que otro avisado cacique. Estos, se sabía, ladinos y astutos conocían a la perfección la legislación colonial, y por lo tanto eran sumamente hábiles para librarse de los cargos y dar sonoridad a sus quejas apareciendo al final como víctimas y la iglesia como el malo de la función. No estaba lejano el famoso caso del poderoso cacique de Ocros, don Rodrigo Flores Cajamalqui, hombre de gran cultura, exalumno jesuita y con vigorosas conexiones en las elites limeñas, que tanto dio que hablar a los detractores de su gestión, porque a pesar de que las sospechas eran grandes, jamás se le pudo probar que era idólatra y hubo que reconocerlo como inocente.<sup>35</sup>

Entonces no había tiempo que perder. El viejo arzobispo se apresuró a firmar la nominación de Bernardo de Noboa como visitador general de la idolatría.<sup>36</sup> Junto

---

<sup>34</sup> Así consta en los dos nombramientos de Noboa a las vicarías de Huarney y Cajatambo que conocemos. También he citado arriba la indicación en el nombramiento a Rodrigo Durán Martel como vicario de Huamalíes. En estos nombramientos se recomendaba a los vicarios, aparte de vigilar atentamente el comportamiento de los curas de las doctrinas bajo su jurisdicción, tener especial cuidado con las idolatrías de los indios, sus supersticiones y borracheras; el vicario estaba facultado a oír testigos, actuar sumariamente y remitir a los culpables a Lima para que los pusiesen en donde no hicieran daño. Tenía expresamente prohibido castigar por su mano a los indios, trasquilarlos o hacerlos trasquilar, herir o azotar. También en estas nominaciones se deja muy claro el ámbito restrictivo de la jurisdicción eclesiástica en lo relativo a las causas de idolatría: ninguna autoridad civil podía entrometerse en estos asuntos y si así fuese el vicario debía informar al prelado, ignorando los autos sustanciados y empezando la causa nuevamente (“Bernardo de Noboa, título de vicario foráneo de Guarmey y los demás pueblos anexos” y “Título de vicario de la provincia de Cajatambo”, AGI, Lima, 254, n9). Para un análisis de la gestión de Villagómez relativa a las campañas de extirpación ver capítulo I de esta tesis y además: Marzal, 1988, pp. 119-171, Duviols, 1977, 1986; García Cabrera, 1992b, 1994; Mills, 1994, 1997; Vargas Ugarte, 1966-1971, III, pp. 391-420, entre otros.

<sup>35</sup> Está publicado íntegro el juicio contra el cacique de Ocros en García Cabrera, 1994, pp. 171-347, allí el inventario de bienes de Cajamalqui, con una pequeña biblioteca.

<sup>36</sup> El título de visitador de la idolatría de Noboa en el anexo 1 de este capítulo. Como puede notarse el título incluye una cláusula que le da al visitador preeminencia sobre cualesquier otra autoridad eclesiástica local, incluido el vicario de provincia. Exceptuando al visitador general ordinario eclesiástico nadie estaba por encima del visitador de la idolatría en cuanto a autoridad se refiere. Pero incluso aquel no podía entrometerse en las causas de la visita de extirpación. Con el tiempo Villagómez decidió ampliar aún más la

con ella le despachó una carta en la que le pedía tuviese especial cuidado y paciencia en la misión que le encargaba. Era de todos conocido que al retirar el poder civil su apoyo a la campaña de Villagómez, los visitadores se habían quedado sin los beneficios económicos que ésta brindó a sus colegas de principios de siglo. Quedaba sí la posibilidad de ofrecer jugosas prebendas y altos puestos en las iglesias en donde hubiese vacantes, ya que los méritos de un extirpador de idolatrías eran grandes. El arzobispo era pródigo en ofrecer futuras recompensas.

No descuidó el prelado el dar las indicaciones pertinentes para que las indagaciones cumplieren todas las formalidades legales: recomendó a Noboa nombrar inmediatamente un defensor para los indios, llevar a cabo los interrogatorios con intérpretes calificados y ante notario debidamente nombrado. Para que el vicario no albergase ninguna duda, junto con la carta le despachó un ejemplar de su *Carta pastoral sobre las idolatrías*, libro en el cual se contenían exhaustivas instrucciones sobre la idolatría indígena, las formas de erradicarla y las precauciones jurídicas.<sup>37</sup>

### 2.3. La idolatría de Acas

Como vimos en el capítulo dedicado a Estanislao de Vega Bazán, este presentaba en su *Testimonio* noticias más bien escasas sobre las creencias y ritos de corte prehispánico. El centro de gravedad giraba en torno a una única divinidad, Huari. Sobre ella construye Vega Bazán su discurso, deformándola; su finalidad era eminentemente práctica a la vez que denotaba el peso de su formación y sus prejuicios. El caso de Noboa es diferente.

Los procesos de idolatría que Noboa llevó a cabo en la zona de Acas, inicialmente, y luego en Mangas, brindan una apabullante cantidad de información sobre divinidades, sus genealogías, el culto a los ancestros; y la conservación de todos

---

autoridad de los visitadores de idolatría fundiendo los cargos de visitador general de la idolatría y visitador general ordinario eclesiástico creando así un funcionario-inspector dotado de las más amplias facultades: el visitador general eclesiástico y de la idolatría. Esto ha causado alguna confusión en ciertos investigadores y en las personas que organizaron en su tiempo el Archivo Arzobispal de Lima. De otro lado, la fecha de la emisión del título explica bien por qué las primeras causas sustanciadas en Otuco, Pimache, Paria, sólo tenían la firma del vicario. Es que aún no tenía título oficial sino solamente una comisión firmada el 19 de abril de 1656. Para una discusión sobre visitas, visitas eclesiásticas y visitas de idolatría ver Cordero Fernández, 2016.

<sup>37</sup> “Con ésta remito a vuestra merced una instrucción y sermones de los que imprimí para este intento para que si vuestra merced no le tiene allí o si fuere menester para los misioneros se quede con ella y si no me la vuelva para que pueda servir en otra parte”, Carta de don Pedro de Villagómez a Noboa, Lima, 29 de abril de 1656 en AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. IIa, exp. 2, f. 232.



estos elementos en el marco de una sociedad virreinal, en la cual había cada vez menos espacio para estas prácticas. Los cambios que se estaban sucediendo, desde fines del siglo pasado, cuando se logra implantar auténticamente el sistema de doctrinas y la estructura política, eran muy profundos. Afectaban sobre todo la vida social, la económica, y la cotidiana, junto con las creencias y usos, que paulatinamente adoptan el nuevo orden. Conformando nuevas híbridas maneras de creencias y prácticas, a la vez que el cambio generacional, con las escuelas de niños en las parroquias y los nuevos intereses daban paso a un catolicismo aceptable, en términos de las exigencias evangelizadoras de la época. Todo esto existía a la vez. Y un observador, según el ángulo de su visión podía pensar o extrapolar al conjunto una visión parcial. Las grandes discusiones que hemos visto en el capítulo primero tratan de ello. Desde luego, no eran discusiones desinteresadas. La penosa situación material de los indios, para utilizar el término de la época, y los innegables abusos a que sometidos influían en su estado espiritual. Villagómez sostenía que más idólatras eran los curas que solo velaban por el dinero, que los propios indios que en muchas ocasiones pecaban por ignorancia. Era una de las razones del mal.

Todo esto muestran los procesos de Noboa. Pero la diferencia radical y el valor incalculable de estos procesos es la fijación, sin filtros, de la supervivencia de mitos, tradiciones y prácticas paganas en un volumen y unas formas que no tienen parangón en la época. Sólo las visitas realizadas en el marco de las primeras campañas del siglo XVII pueden compararse a lo que él halló y juzgó. Las razones de esto, me parece, las explicará luego él mismo; tenían que ver con la lejanía y alejamiento de estas zonas, en las cuales el paganismo pudo conservarse y prosperar, en tanto en el resto de doctrinas del virreinato los cambios avanzaban de manera inexorable.

El análisis de las divinidades, formas de culto, prácticas rituales y diversas genealogías divinas y míticas rebasaría los límites de este estudio. Se han avanzado varias investigaciones sobre este tema.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Un análisis, desde un punto de vista antropológico de las prácticas rituales a partir de esta documentación, fiestas y ciclos festivos como la vecosina, poco y mita y carua mita en Mills, 1994. Osorio, 1990, hace una revista de divinidades, fiestas y rituales, y especialistas religiosos a partir de las declaraciones de testigos de los juicios (usa la transcripción de Duviols, 1986). Sobre el culto a los ancestros, ver Cock Carrasco, 1980; Doyle, 1988. Gose, 2008, analiza el tema de Acas siguiendo la línea antropológica. Para un análisis más profundo de significados mitológicos para esta zona y la del arzobispado de Lima ver la introducción y las anotaciones de Henrique Urbano a Arriaga, 1999; ver también Ezcurra, 2009. Una traducción del quechua al castellano de las oraciones y conjuros presentes en los expedientes en Itier, 2003.

## **2.4. Noboa y las causas de la idolatría y su solución**

Noboa, unos años más tarde, haría un balance sobre su propio trabajo y un diagnóstico del problema de la evangelización y la idolatría. En una carta al Rey de 24 de noviembre de 1664 decía haber visitado 28 pueblos y absuelto y reconciliado a 2800 personas; haber hallado y demolido infinidad de ídolos, contando para ello con la ayuda de padres de la Compañía. La carta es interesante por varios puntos:

1. Considera que existe la idolatría y apostasía, que está muy generalizada, pues hasta los muchachos están incursos en ellas.

2. Detecta un problema importante con las reducciones: los indios habían abandonado muchas de ellas, yéndose a lugares apartados con el fin de vivir a su ley antigua e idolatrar “a sus anchas”, viviendo gentílicamente, sin oír misa ni doctrina. En estos pueblos apartados realizaban sus ceremonias y bailes, embriagueces y amancebamientos, ceremonias para enterrar a sus difuntos, sembrar y recoger las chacras, cubrir y hacer nuevas casas, etc. Se trataba de lugares de difícil acceso a los cuales los curas no podían acudir.

3. El principal remedio que Noboa halla al mal extendido de la idolatría es hacer efectiva la concentración de los indios en sus principales reducciones. Lo había conversado con personas doctas y con padres de la Compañía. En los pueblos reducidos el cura podía velar por la buena enseñanza, decirles misa los domingos y asistir y doctrinar a los indios. Y mientras esto no se consiguiese la idolatría seguiría existiendo pues, “la asistencia y presencia del cura refrena mucho sus biçios”. Pedía pues completar la labor realizada en las reducciones desde el tiempo del virrey Esquilache. Y el funcionamiento del sistema eclesiástico, tema que como vimos estuvo presente desde inicios de siglo (ver capítulo I de esta tesis).<sup>39</sup>

## **3. Reacción de los indios a la extirpación**

### **3.1. Reacción de los indios a la visita de la idolatría en Acas**

El seis de noviembre de 1657 el procurador de los naturales del reino, Tomás Hurtado, presentó un recurso ante el arzobispo alegando la nulidad de los autos y sentencias proveídos por Noboa durante sus visitas de la idolatría en la doctrina de Acas.

---

<sup>39</sup> Ver el reciente libro compilado por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, 2017, donde se reúne una serie de trabajos sobre el tema de las reducciones en la época que tratamos.

El procurador acusó a Noboa de no haber respetado normas elementales en el proceso: los testigos fueron los propios inculcados y por lo tanto se trataba de meras ratificaciones de las acusaciones del fiscal, las cuales se admitieron sin mayor duda; las sentencias habían sido dictadas sin las ratificaciones del caso; los intérpretes nombrados no siempre estuvieron presentes y el defensor se limitó a decir que los reos estaban convictos y confesos. Los indios no habían podido interponer apelación por su corto conocimiento de las materias judiciales, y tampoco tuvieron tiempo para ello, por ejecutar el visitador las sentencias muy rápidamente “de que se conoce que el dicho juez visitador quiso que de necesidad fuesen reos los procesados y que hubiesen cometido el delito de la ydolatría”.

Se inició así un larguísimo juicio (duraría casi dos años y medio) en el cual se presentaron serias acusaciones que ponían en entredicho la veracidad de todos los hallazgos del visitador. En esencia, Noboa fue acusado por los indios de los cuatro pueblos de la doctrina (Acas, Machaca, Chilca y Cochillas), representados por don Cristóbal Pomalivia, cacique y gobernador de Acas, don Diego Julcaguamán y don Juan Julcaguamán, principales de Chilcas, quienes viajaron a Lima para el efecto, de no haber respetado las normas elementales en este tipo de procesos en su afán por hallar idólatras y demostrar que había obrado bien en la visita: el fiscal, Juan Tocas, era un indio de la propia doctrina del visitador; en muchas causas se actuó sin defensor, y el que se nombró, Domingo Mautino, era paniaguado del visitador; lo mismo podía decirse de los intérpretes, con lo cual los indios tuvieron contra sí a juez, intérpretes y defensor.<sup>40</sup> Los testimonios obtenidos habían sido producto de la coerción; en el curso de los interrogatorios el visitador había recurrido a la tortura y a crueles maltratos que ocasionaron la muerte de tres personas: Hernando Acaspoma de Acas, a quien azotó cruelmente y tuvo en el cepo; Cristóbal Acasmalqui y Pedro Paucar Lloclla. El visitador había llegado a los pueblos con memorias hechas y apresado sin juicio ni causa a los sospechosos, a los cuales sacaba de sus pueblos y llevaba a su doctrina, en donde los tenía encerrados en la cárcel, sujetos a vejaciones, totalmente aislados, enfermos y en el cepo en la mayoría de los casos. No se habían respetado, entonces, todas las indicaciones y normas que reglaban las visitas de idolatría, no había habido edictos de gracia, ni interrogatorios en forma. Durante los interrogatorios e inspecciones en el lugar Noboa, de su propia mano,

---

<sup>40</sup> Un intérprete adecuado era básico para cualquier averiguación, más todavía una de idolatrías, ya que “siempre lo bueno o lo malo recae en mis partes” decía el procurador en su alegato de 9 de marzo de 1658 (AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías Leg. 2a, exp. 2). Ver el trabajo de Szeminski, 1997, dedicado a este tema, justamente para el caso de Acas, aunque con especial atención a las traducciones de oraciones y conjuros quechuas, transcritos en los expedientes y traducidos por los intérpretes.

había repartido con indecible brutalidad coces, palos, calabazadas, bofetadas y puntillazos a los reos cuando no declaraban o no encontraba los ídolos confesados por miedo. En esas ocasiones, el defensor de los indios les aconsejaba a los reos declarasen a Noboa la primera piedra a su alcance para librarse de su ira. En los pueblos azotó públicamente a algunos indios diciendo a los demás que igual les pasaría, y que los sacaría del lugar, perdiendo sus tierras, si no declaraban los ídolos.

Por si fuera poco, el visitador había confiscado cerca de trescientas cincuenta llamas en los cuatro pueblos, todas ellas con dueños conocidos, con el pretexto de que estaban dedicadas a las huacas; los indios interesados presentaron testimonios de cómo las habían adquirido, por herencia o compra. El visitador había confiscado también el contenido de los depósitos o colcas de las comunidades y otros bienes. Los indios, argumentaba el procurador, jamás habían dado motivo para pensar que fuesen idólatras y prueba de ello era que en muchos años los curas del lugar no tuvieron queja alguna; ni los visitadores que por allí pasaron habían dado noticia de idolatrías, y siendo estas personas, los visitadores eclesiásticos, de tanto crédito y opinión “no era posible que hubiesen disimulado biçio detestable si tubiesen alguna noticia del, y es cierto que harían todas las diligencias que eran obligadas por razón de sus oficios”.<sup>41</sup>

Los testigos de la parte de los indios nos presentan un ambiente sombrío y a veces dantesco: la mayoría de ellos sabía lo que declaraba porque en alguna ocasión pudieron ir a Cusi o Cajamarquilla, pueblos de la doctrina del visitador, en donde tenía a los presos; sobornando a los guardas, algunos habían podido entrar a la cárcel para llevarles un poco de comida, y corroborar el lamentable estado de los reos. Otros, escondidos en el pueblo, ya que visitador había puesto edictos para que nadie de la doctrina de Acas estuviese presente, lograron oír a medianoche los gritos de los torturados o presenciar a través de las ventanas los suplicios.

---

<sup>41</sup> La razón que argumenta contra este hecho el promotor fiscal merece transcribirse: “Pretende corroborar su alegación [el procurador de los naturales] con hacer inberosímil la apreensión de los dichos delitos con desir que los dichos pueblos nunca an sido notados de la dicha ydolatría y que el señor licenciado don Antonio de la Serda que fue beneficiado en ellos y otros curas de mucho crédito y opinión no la reconocieron ni tubieron notisia della; y ya se be quán baga es esta alegación y de quan poca sustança, pues en el rebelar los delitos no se pone a Dios término, que lo hase quando es serbido y le parese que conbiene y lo que esconde a los más sabios y grandes rebela muchas beses a los más pequeños y lo que oy permite mañana rebela y descubre y muchos deja para castigar en la otra vida y porque sus justos juisios nadie puede ynvestigarlos” (AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 3, exp. 11, f. 231). La razón providencialista que argumenta el promotor fiscal es irrefutable. Una arriesgada conclusión que podía sacarse de ello era que Dios había permitido la idolatría de los indios *adrede* para que Noboa la descubriese, lo cual suena extraño. El argumento también fue utilizado por Villagómez para demostrar cómo la idolatría había sobrevivido a pesar de los esfuerzos de los arzobispos, sus antecesores, ver Villagómez, *Carta pastoral*, 1649.

Algunos vieron personalmente los maltratos cuando Noboa llevaba a los presos a los lugares en donde se suponía hallaría ídolos o cadáveres. Un testigo declaró que Noboa había dado de patadas a Acaspoma y Acasmalqui diciéndoles que “por qué le avían mentido y no le daban los ídolos que avían dicho; y que se los avían de dar a patadas”.<sup>42</sup>

Una vez iniciado el juicio con la petición del procurador de los naturales, a principios de 1658 entraría en una fase de empantanamiento debido a que ambas partes litigantes se mostraban sumamente quisquillosas en la nominación de juez imparcial. Los indios recusaron a Pedro Bermúdez, cura de Cajatambo, manifestando sus sospechas por cuanto el susodicho era amigo cercano del visitador. La parte de Noboa actuó de la misma manera recusando al bachiller Cristóbal de Vargas Garrido, cura de Chiquián, “por ser uno de los que han fomentado la causa de los indios” y al licenciado Rodrigo de Molina por la misma causa. Ambas partes opusieron tacha contra el cura de Cajacay, Juan Celis de Padilla acusándolo respectivamente de parcialidad.<sup>43</sup> Ante las dilaciones, el provisor pidió a las partes que presentasen una lista de los curas de la zona que consideraban sospechosos. Desgraciadamente esa lista no figura en el expediente y el cabal significado de estas recusaciones no la podemos saber por el momento, ya que exigen un mayor acopio de documentación, pero nos muestran cómo el juicio involucraba no solamente a las partes, sino a todo un sector de los curas y autoridades locales en la provincia. Este esquema no es nuevo, lo hemos visto en el análisis de las causas en Chavín de Parí y en los pleitos en que intervino Estanislao de Vega Bazán (ver capítulo II de esta tesis).

Finalmente, ambas partes llegaron a acordar que el juez comisionado fuese el licenciado Diego Tello, cura rector de la Catedral, que por ese entonces se hallaba visitando la zona. Ante él son recibidas la mayor parte de las declaraciones.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> AAL, Sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 2a, exp. 2, declaración de Pedro Julca.

<sup>43</sup> Los indios informaron que, una vez recibida la comisión, Celis había pasado algunos días en casa de Noboa; y era conocida la amistad que unía a los dos eclesiásticos. Meses antes, en abril de 1658, el promotor fiscal de parte de Noboa, declaró sospechoso al mismo Celis (AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2). Por otra parte, en enero de 1660, cuando se inician las declaraciones de descargo de Noboa, estas se presentan ante Cristóbal de Vargas Garrido. El cambio de actitud de Noboa, que había recusado antes a Vargas Garrido, pudo deberse a una negociación o conciliación de intereses.

<sup>44</sup> Antonio Acosta en la reseña aludida arriba (Acosta, 1987a), se detiene en algunos aspectos de la actuación de Tello en este proceso a Noboa. A su ver, existió una confabulación de los eclesiásticos en general, incluido el arzobispo para perjudicar a los indios “las comisiones para investigar las quejas que se presentaban contra los doctrineros eran encomendadas por general a otros curas de doctrinas vecinas a las de los acusados, o compañeros suyos, por lo que los procesos rara vez llegaban a comprometerlos seriamente, sobre todo si los querellantes eran indios, un ejemplo de lo cual se ha mencionado arriba relacionando



En este juicio, Noboa presenta su defensa con testimonios de personas de pueblos de su doctrina preferentemente, curas amigos suyos y autoridades. Todos ellos declaran en Ticllos o pueblos de esta doctrina y de fuera de Cajatambo. Según la versión del visitador, la razón para ello era que los indios de la doctrina de Acas estaban todos convocados para declarar en su contra. Los testigos que presenta son en su mayoría autoridades locales, corregidores, extirpadores de la idolatría o eclesiásticos que lo habían acompañado en las visitas. Todos coinciden en afirmar que el visitador sí había respetado las normas vigentes al realizar las visitas: publicando los edictos de gracia, predicando contra la idolatría, nombrando defensor calificado para que asistiese a los indios, realizando las investigaciones públicamente, dejando constancia, ante notario, de los ídolos, cadáveres y objetos hallados. Muchos de los indios habían identificado plenamente a sus muertos hallados en los machayes, por sus nombres y grado de parentesco. En cuanto a los bienes, el visitador jamás llegó a quitárselos a los indios ya que se hizo solamente un depósito (de las llamas y semillas) en manos de Diego Julcaguamán, con el cargo de que los remitiese al corregidor del partido, pero la remisión no se hizo efectiva.<sup>45</sup>

Luego de ofrecer el descargo, la parte de Noboa pasó al ataque: en realidad los indios habían levantado todas estas calumnias para que no sacasen a los hechiceros de los pueblos, el visitador no pudiese continuar con las pesquisas y en general desanimar a cualquier visitador que se atreviese a castigarles sus pecados y continuar así en su envejecida idolatría ya que “con este pleito no habrá más visita”. Además, los camachicos o mandones de los pueblos (sobre todo don Cristóbal Pomalivia y Diego Julcaguamán), hacían derramas entre todos los habitantes para

---

a Bernardo de Noboa y al Br. Diego Tello” (p. 186). De este tenor es el acercamiento del autor a estos complejos temas (Acosta, 1979, 1982a, b, c; 1987b). Se trata de un anticlericalismo un poco absurdo: era normal que los doctrineros se conociesen dado que estudiaban casi todos en el mismo lugar; de otro lado, si se empezaba una causa lo más lógico era encomendar la sumaria al vicario de provincia o vicario más cercano, a no ser que fuese recusado.

<sup>45</sup> Como vimos en el capítulo I esta última medida había sido ya prevista en las provisiones de Montesclaros en 1613. Los testigos presentados por la parte de Noboa fueron: capitán don Bernardo Izquierdo Bravo, Luis Rodríguez de Perafustán, notario de la visita; Juan Vásquez de Toro, cura interino de Ocros; maestro de campo don Marcos Lucio, corregidor de Cajatambo; Francisco de la Llana, cura interino de Cochas; Damián de Goiri; Juan Díaz Izquierdo, vendedor de mulas; Alonso Ruiz Calderón, estanciero de Uchuguanico; don Cristóbal de Mancera Yacopoma, cacique de la Collana de Lampas; Ambrosio Gaspar Caqui, maestro de canto; don Juan de Toledo, alcalde ordinario de Chiquián; Sebastián Ramos, fiscal mayor de Ticllos; Juan Peres, sastre de Chiquián; don Alonso Martín, principal de Cusi; Rodrigo de Silva, camachico y alcalde de Cajamarquilla; Luis de Rojas, alcalde Cusi; capitán Juan de Mendoza, cacique de Ticllos, Acas y Copa; Pedro de la Vega, mestizo de Gorgor; don Juan Poma, sacristán de Ticllos; Ambrosio de Villafana, intérprete de la visita; Francisco Suárez Filero, español residente en Gorgor.

financiar el proceso, pero aprovechaban la ocasión para quedarse con el dinero. Los indios decían contar con el apoyo de las autoridades en Lima: “y oyó decir a los dichos indios en muchas ocasiones que el señor virrey y el señor arzobispo i protetor los amparaban con toda la Audiencia y que así no se les dava nada de poner pleito para los cuales echava derrama”.<sup>46</sup> Amparados en este supuesto apoyo de las máximas autoridades del virreinato, los indios no vacilaban en testificar calumnias como las torturas, cosa absurda porque “en pueblo chico todos se sabe y más entre indios que todo cuentan y nada callan y más en una visita en donde están mirando las acciones más mínimas del visitador” (*loc. cit.*, declaración de Alonso Ruiz Calderón). En suma, lo que pretendían los indios era dejar sin efecto las sentencias, para ello no dudaban en usar las calumnias y conocían muy bien la coyuntura política, dado que en Lima contaban con el apoyo de personalidades como Francisco Valenzuela, el protector general de los naturales.

La argumentación del fiscal Francisco de Rojas Valderrama, en favor de Noboa, añadió algunos argumentos: la verdad en la causa debía favorecer a Noboa pues los que declaraban a su favor eran curas, corregidores españoles y caciques, todos probadamente cristianos. En tanto los que declaraban por la parte de los indios eran en su mayoría criminales:

los mismos delincuentes que el dicho visitador procesó y castigó, porque todos los indios de los dichos pueblos están comprendidos en el pecado de la idolatría y hijos apóstatas de la fe católica, los cuales testigos no deven ser admitidos por el santo concilio limense celebrado el año de mil y seisçientos y ochenta y tres en la acción quarta en el capítulo sexto fojas setenta y quatro, donde manda que en las visitas ordinarias y extraordinarias que se hizieren contra personas eclesiásticas no han de ser admitidos por testigos indios sospechosos en la fe y de mal vivir sino que sean indios buenos cristianos.

Pero el argumento más importante de la defensa de Noboa la presentó el fiscal promotor. En su respuesta a la petición del procurador de los indios el fiscal refutó punto por punto las objeciones desde la perspectiva jurídica. El argumento más serio contra la refutación de las visitas de Noboa fue que el procurador no había

---

<sup>46</sup> “y de los que tienen muchas llamas les cobran a patacón y a diez reales y de los que tienen pocas a seis reales haciendo darrama para salir del pleito”, AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2. Declaración de licenciado Damián de Goiri Montellanos; declaración de Ambrosio Gaspar.

alegado cosa de sustancia en lo principal *en orden a berificar no cometieron los delitos* y que esto solo bastaba para menospreciar la dicha alegación.

En efecto, en todo el juicio no se dará *ninguna prueba* de que las acusaciones de Noboa o las evidencias halladas sobre las idolatrías hubiesen sido falsas.<sup>47</sup> Las pruebas eran numerosas. Estaban al alcance de la mano para el provisor y los letrados, como hoy lo están para nosotros: varios cientos de folios con las declaraciones, autos y diligencias obradas por el visitador, de donde era difícil concluir la no existencia del delito.

Luego de analizados por el arzobispo todos los testimonios y declaraciones y juzgando de más peso los del visitador declaró por sentencia, el 9 de junio de 1660, que la recusación de los indios no se aceptaba y dio por efectivas las visitas y decisiones de Noboa.

### 3.2. Más juicios en la doctrina de Acas: Esteban de Paredes

No habían pasado muchos años desde el proceso seguido contra Noboa cuando encontramos a los mismos actores envueltos esta vez en un juicio contra el nuevo cura de la doctrina de Acas, el bachiller Esteban de Paredes.<sup>48</sup> En agosto de 1663, los indios presentaron un extenso memorial de capítulos contra él. Lo acusaban fundamentalmente de cuatro cosas: utilizar la mano de obra indígena sin retribución ninguna o pagando poco por ella, maltratos físicos, no cumplir con sus deberes sacerdotales y estar amancebado.<sup>49</sup> Como juez fue nombrado el bachiller

<sup>47</sup> AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 3, exp. 11, f. 231. Las cursivas son mías.

<sup>48</sup> Los capítulos fueron firmados por don Alonso Pomalivia, don Juan Julcaguamán, Juan Tapararaco, Fernando Baltasar y Pedro Lorenzo, principales de Acas. El juicio se encuentra en AAL, Sección Capítulos, Leg. 18, exp. 7; Leg. 19, exp. 2. He tomado las referencias que cito, y diálogos, de estos documentos, salvo indicación expresa. Como mencioné arriba esta causa también ha sido analizada por Rivarola, 2010, desde el punto de vista de la lingüística y el español andino. El autor transcribe además la lista de los 18 capítulos presentados por los indios.

<sup>49</sup> Entre las acusaciones figuraba la de hacer trabajar a varias indias haciendo pan, alfajores y rosquillas que luego debían vender para él. Se trata de una acusación recurrente en las causas de capítulos del siglo XVII. De lo mismo fue acusado Ávila en 1607, en el famoso juicio al que aludí en el capítulo I. En este caso de Paredes, Rivarola en su estudio anotó unas interesantes observaciones a partir del análisis lingüístico del proceso. Notó que varias de las declaraciones de las indias parecen copiadas unas de otras “son de una extrema semejanza... se tiene toda la impresión de que estas quejas por agravios están redactadas sobre la base de una misma plantilla, con ligeras modificaciones, por la misma persona o personas” (Rivarola, 2010, p. 236). Y añadió: “Interpretación semejante da el propio cura al caso de otras declaraciones que contienen acusaciones en su contra y que parecen haber sido escritas y luego copiadas con pequeñas diferencias en

Francisco de la Llana, quien recogió los testimonios de los capitulantes. Los testimonios fueron contundentes y el juez procedió a embargar los bienes del cura y ponerlo en prisión.<sup>50</sup> Este juicio sería bastante ordinario si no fuese porque en él se han conservado las mutuas acusaciones y recusaciones de las partes de las que podemos colegir la forma cómo eran presionados los testigos y se obtuvo algunas declaraciones, las maniobras con los jueces comisionados y la argumentación teórica contra los testimonios de los indios, que devenía lógica del accionar de los extirpadores en la zona.

Para contrarrestar las acusaciones y el curso del juicio el cura optó, en primer lugar, por recusar al juez de la causa, licenciado Francisco de la Llana, al que acusaba de favorecer a los indios por cierta diferencia en el cobro de las primicias que tuvo con él en el pasado. El arzobispo nombró por juez, entonces, al licenciado Juan Sarmiento de Vivero, quien iba a hacer la visita eclesiástica de Acas, y pidió a La Llana que no siguiera con el juicio y entregase los autos a Bernardo de Noboa en Ticllos o al licenciado Aimaolea en Vico y Pasco hasta que llegase el visitador.

Pero tampoco este conocido visitador de idolatrías era conveniente para Paredes. Según su versión, Sarmiento había llegado a un acuerdo secreto con los indios de Acas para perjudicarlo. Paredes declaró en la recusación a Sarmiento que este pensaba ir contra él y contra todos los curas de la zona:

es causa bastante y lejitima la jactancia que don Alonso Pomaliviach y don Diego Julcaguamán han publicado y dicho que el juez que viene contra mí [*Sarmiento*] le tienen muy bien obligado, así con regalos, como con ruegos de diferentes personas de todo porte; y que aunque el secretario Tomás de Paredes había hablado al dicho visitador, el susodicho les había asegurado a los capitulantes castigarme; y que todo cuanto deponían era cierto en todos los curas y en especial en los de la provincia de Cajatambo; a quienes deseaba asentarles la mano y que no tuviesen cuidado que lo haría conmigo.

---

diversos ejemplares que los testigos presentan al juicio” (*ibid.*, p. 237). Algo similar, “sería el proceso de preparación de las otras peticiones... Si hubo otros componedores de textos cuyos demandantes fuesen las indias solteras, habría que pensar siempre en los principales de la doctrina, comprometidos en la causa contra el cura” (*ibid.*, 238-239). Rivarola anotó que las falsificaciones o presiones o manipulaciones pudieron haberse dado también de parte del cura. Este tipo de estudios, como el realizado por José Luis Rivarola, por desgracia fallecido en 2012, aportan una luz inesperada sobre estos temas.

<sup>50</sup> En la lista de bienes embargados del sacerdote figuran unos pocos libros, entre ellos la *Carta pastoral* de Villagómez y un ejemplar del *Tratado de los Evangelios de Nuestra Madre la Iglesia*, 1648, en idioma castellano y quechua, de Francisco de Ávila. Me parece que es una de las más tempranas menciones de la difusión de esta última obra.





Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): “HAZE PETICIÓN I NOTA el padre y enciste al cacique contra el corregidor o contra el mismo cacique prencipal para rrebolbello entre ellos. Después al cabo s[e] uenga del cacique y pide cohechos a los yndios”. f. 588 [602], Fuente: Biblioteca Real de Dinamarca (Gl. kgl. S. 2232, 4°), en línea: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/602/es/text/?open=idp468800>>



En mayo de 1664, en Cusi, Paredes presentó testigos que corroboraban sus afirmaciones: en cierta ocasión Gaspar de Quesada, escribano, don Francisco de Cabrera, teniente general de la provincia y Miguel Moriano, residente en la zona habían ido al pueblo de Chilca a tratar de “componer a los indios por la paz y quietud de todos”, en otras palabras, a convencer a los indios de que desistiesen de sus acusaciones. Pero al llegar al lugar se encontraron con la actitud prepotente de Pomalivia, quien con jactancia les relató su diálogo con el visitador Sarmiento:

—He hablado con Tomás de Paredes, —dijo Sarmiento a los indios—, mas no tengáis cuidado ni recelo de ello, que así conviene para que no sea yo recusado. Y en verdad deseo ir a castigarle, no tan solamente al dicho Esteban de Paredes, sino a todos los demás curas de esta provincia, a quien ha tiempo que deseo sentarles la mano y darles a entender quién es el licenciado Juan Sarmiento de Vivero.<sup>51</sup>

Los hechos que describo nos muestran claramente el ambiente en que se llevaron a cabo este tipo de juicios: estos involucraban a toda una serie de personajes locales que o presionaban a testigos, o intercedían ante los jueces comisionados. A Sarmiento de Vivero, por ejemplo, había ido a verlo Tomás de Paredes, notario público para interceder por el cura, hecho que asustó a los indios, quienes enviaron a su vez a Alonso Pomaliviá a hablar con el visitador.

Cabe anotar también que en el curso del juicio a Paredes, irónicamente, este llegó a pedir que la causa fuese vista ante el vicario de la provincia, justamente Bernardo de Noboa, posibilidad que fue rechazada categóricamente por los indios.

En el juicio, Paredes centró su defensa en cuatro puntos:

---

<sup>51</sup> En lo que respecta a Juan Sarmiento de Vivero, no fue la primera vez que sería sospechoso de mala fe para con los curas doctrineros, de hombre “criminoso, afectoso y enemigo declarado de los sacerdotes”. En la causa contra Pedro Bermúdez, cura de Ambar, en 1662, fue acusado de tener mala fe al mismo y haber favorecido a los litigantes que pleiteaban contra el cura. Bermúdez fue imputado entre otros delitos de haber permitido la burla del *obispillo*: un tal Luis Baeza Camiña, vestido de obispo, con una mitra de pellejo de carnero o zorro, anduvo por el pueblo echando bendiciones, acompañado de chirimías y repique de campanas, colocándose a la entrada de la iglesia del pueblo, en donde daba a los asistentes agua bendita de un cuerno de toro; ante la risa de los vecinos. En general la actitud de Sarmiento de Vivero, gran maestro en los interrogatorios de testigos, merecería ser tratada en un trabajo especial por constituir el blanco de ataques tanto de los curas, como de los autoridades indígenas en las zonas que visitó en Cajatambo. En la causa aludida Sarmiento fue recusado como juez, justamente ante Bernardo de Noboa, quien oficiaba de vicario, ver AAL, Sección Visitas Eclesiásticas, Leg. 11, exp. 32. Sobre Sarmiento de Vivero ver el relativamente reciente trabajo de Guibovich, 2011.

*Primero.* Los capitulantes habían iniciado el juicio por odio pues él los obligaba a cumplir sus deberes de buenos cristianos; actuaban instigados por los caciques involucrados en la idolatría, pues buscaban continuar en ella. El 22 de diciembre de 1663, Paredes presentó una denuncia contra Domingo Julcaguamán, al que acusaba de causante de enredos, de ser indio particular del pueblo de Chilcas, es decir no noble ni representante de la voluntad de su pueblo, desconociendo adrede su condición de cacique en la doctrina de Acas. Julcaguamán fomentaba mentiras, obligando a los indios e indias a brindar falsos testimonios, embriagándolos y atemorizándolos, por lo que de miedo declararon; además había sido sentenciado dos veces por idólatra: una vez por el cura de Chiquián y otra por Noboa; el indio era un agitador que escondía a sus hijos en las chacras para que no oyesen misa; un blasfemo, ya que había dicho en una oportunidad que la Señora de la Limpia Concepción parecía en realidad la mujer de un bufón y que debían echar esta imagen de la Iglesia del pueblo. Paredes pedía que se tomase estas cosas en cuenta para la causa, pues era el que más acerbamente seguía los capítulos. El cura también acusó a Alonso Pomalivia de ser el instigador de los indios y llegó a interponer, en abril de 1665, una denuncia de idolatrías ante el juzgado eclesiástico de Lima contra él, acusándolo de hechicero y de haber tratado de matarlo poniéndole una sustancia venenosa en la copa del cáliz. Contra el indio fue interpuesta orden de captura, pero don Juan de Padilla, alcalde de la Sala del Crimen en la Real Audiencia logró que fuese puesto en la prisión de corte, quizás para evitar presiones. Cuando se pidió fianza a Pomalivia para salir de la cárcel, el que la presentó fue don Francisco de Vergara, cacique de Ocros, quien por esa época se hallaba también acusado de hechicería en Lima (ver anexo 2 de este capítulo). Durante el proceso, Paredes acusó también a varios indios de Acas de haber llevado a cabo ceremonias gentílicas en el interior de la iglesia del pueblo, a medianoche, haciendo mucho ruido con los tambores *aillis* y *cachuas*. Él había azotado a algunas indias para averiguar lo que pasaba. Los indios, sin embargo, declararon que los azotes habían tenido como finalidad hacer desistir a algunos testigos de sus declaraciones.<sup>52</sup>

*Segundo.* Paredes argumentó que los indios de Acas eran grandes capituladores de curas, por lo tanto, lo acusaban porque eran avezados enemigos de los sacerdotes. Este argumento de Paredes parece a todas luces falso. Para los años 1600-1666 he encontrado solamente cuatro causas de capítulos para la zona de la doctrina de Acas en el Archivo Arzobispal de Lima. Es posible que parte de los expedientes

---

<sup>52</sup> Ver AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 5, exp. 7; Autos del 5 de febrero de 1665, AAL, Sección Capítulos, Leg. 18, exp. 7; García, 1994: docs. V-VI, pp. 348-390.

se perdiesen con el tiempo, sin embargo, para otras zonas, incluso del propio Cajatambo, se conservan en mucha mayor cantidad. Creo por ello que la correlación debe reflejar la realidad: no era cierto que los indios de Acas tuviesen una mayor tradición en poner capítulos a sus curas, en todo caso no era mayor a otros lugares como Ámbar, o ciertos pueblos de Huarochirí o Huamalíes.<sup>53</sup>

*Tercero.* Los testigos indios, como idólatras, no podían tener crédito. Como vimos arriba también es la argumentación de Noboa. Las declaraciones de los indios en el expediente del juicio contra Paredes están llenas de anotaciones al margen: *falso, penitenciado por idólatra, mentira*, etc. Para dar peso a su refutación de las declaraciones de los indios Paredes incluyó en su alegato un traslado *en extenso* de las sentencias dictadas por Noboa en la visita de la idolatría llevada a cabo en Acas en 1656, en ellas constaba, efectivamente que varios de los testigos habían

---

<sup>53</sup> Las causas a que hago alusión para Acas transcurren, la primera, en 1604, en Machaca, contra el padre Diego Alonso de Rojas a quien los indios lograron probarle varios delitos: azotar y trasquilar a Alonso Lloclla colgándolo desnudo porque había sido sorprendido con una india; deber cantidad de pesos a los indios; haber dado de coces y calabazadas a Alonso Huamán Rupay. El cura fue hallado culpable y se le condenó en 4 pesos para el monasterio de Santa Clara y pago de costas. La segunda transcurre en 1629, cuando don Martín Yanapoma, principal de San Pedro de Acas, se querelló contra el padre Miguel de Sásigo, ínterin que fue del pueblo (el principal era el bachiller Góngora) por obligarlos con malos tratamientos a que le diesen cantidades grandes de gallinas, huevos, cocopa, papas verdes, maíz, haciendo que los indios le llevasen todo a Lima, sin pagarles y fugando de la doctrina, amenazando a los indios con que los mataría si decían algo. Al parecer el cura transó pagando lo que debía para que los indios lo dejaran en paz y retirasen la acusación, como efectivamente sucedió. La tercera fue seguida por don Diego Julcaguamán, Pablo Marca Guamán y don Cristóbal Pomalivia, en 1645, contra el licenciado Lucas de Escuer, coadjutor de Acas (era propietario don Luis García de Zurita): la queja era porque pedía a los indios perdices, huevos, manteca, cocopa, leña, ají, sal, maíz y no les pagaba nada, además el cura ocupaba a los indios en el hilado de algodón que traía a la doctrina, cobraba excesivos derechos parroquiales: al acabar la misa cerraba las puertas con la gente adentro y por padrón iba llamando para que le pagasen, quitando prendas a los que no tenían dinero. Un año y medio después, sin embargo, en la visita realizada por Antonio Garavito de León los indios declararán a favor del cura coadjutor Escuer (entre los declarantes estará el propio Cristóbal Pomalivia, principal de Acas; Alonso Ricari de Otuco y Lorenzo Chaupis Guari de Otuco) y no se hallará nada fuera de orden... es más, el cura según declaración de Ricari y Pomalivia era “muy amigo de los dichos indios”. El visitador declaró a Escuer digno de ascensos. Finalmente, la última causa se remonta a septiembre de 1666. Esta vez capitulan don Lorenzo Fernández, don Alonso Pomalivia, don Juan Raura, don Juan Julcaguamán, principales de la doctrina de Acas, al cura interino licenciado Francisco de Tamayo y Loyola por cometer excesos y vejaciones al común del pueblo. No sabía la lengua quechua y a la fuerza, a bofetadas y coces, obligaba a los indios a que se confesasen en español; lo cual era difícil para los viejos que no lo sabían; quitaba bienes a los indios para decir misas, cobraba las ofrendas por padrón y a la fuerza; por negligencia suya habían muerto sin confesión Hernando Chaupiscóndor, Sebastián Lloclla, Pedro Conturbata, Domingo Baltasar. Pedían los capitulantes que echasen al cura y que devolviese lo que había tomado, ver AAL, Sección Capítulos, Leg. 1, exp. 3; Leg. 5, exp. 12; Leg. 12, exp. 6; Leg. 19, exp. 4.

sido reos penitenciados, o parientes de estos. La idolatría, entonces, constituía un argumento descalificador de testigos.

*Cuarto.* Los otros testigos, no incurso en las causas de idolatría, no podían ser tampoco aceptados, por cuanto los caciques los emborrachaban y compraban los testimonios. A diferencia del juicio de capítulos contra Noboa, en la causa contra Paredes sí declaran en su favor algunos testigos de la doctrina de Acas; parte de ellos retractándose de sus propias declaraciones, y acusando a los capitulantes de utilizar la presión o el dinero para obtener testimonios. Los mandones y camachicos —según esta versión— elaboraban memorias y emborrachaban a los indios para inducirlos a firmar.<sup>54</sup>

Empero, la parte central de la defensa de Paredes fue expuesta por su procurador, Antonio Garcés. Según este personaje, los indios tenían vicios inherentes a su naturaleza que los hacían poco merecedores de atención y crédito. Garcés acuña un término para estos vicios, los llama “defectos generales de indio”.

Entre los “defectos generales de indio” debían contarse, en primer lugar, su natural embriaguez que los sacaba de quicio y los hacía fáciles de persuadir.

En segundo lugar, porque

es ansimismo gente vil sin honra ni vergüenza, mentirosos, que no se halla verdad en indio, ni se afrentan porque los abofeteen ni den de palos; ni tampoco porque les digan palabras afrentosas, como es público y notorio; y es también gente que vende a sus hijas y hermanas por qualquier cosa que les den para ofensas de Dios, sin tenerlo por afrenta.

En tercer lugar, porque los indios tenían a la declaración por mercancía que vendían al mejor postor y embriagados no veían en esto impedimento ninguno, aparte de ello eran idólatras: por ello fue castigado, el padre de Alonso Pomalivia, capitulante, y pues los indios están gobernados por un hijo de idólatra, ¿qué se

---

<sup>54</sup> Cabe anotar que en las retractaciones de los testigos de Paredes, algunas aparecen sin firmas. Véase arriba la nota 49 las consideraciones sobre el proceso de José Luis Rivarola (2010, pp. 236-239). Los testigos de Paredes en Acas fueron: don Rodrigo Fernández, principal de Chilcas; Francisco Julca, alcalde de Machaca, Pedro García y Juan Julca; Pedro (o Diego) Llaxa Paucar; Alonso Ramírez; Domingo Rique o Richi, alcalde de Otuco; Alonso Chaupis Malqui; don Andrés Chaupisyauri; Francisco Astopaucar; Diego (firma como Pedro) Cóndor Guayacc; Juan Esteban, Domingo Rivera, Cristóbal Camaico, Juan de Mendoza. Los indios capitulantes argumentaron, en su tacha a estos testigos, que se trataba en su mayoría de personas dependientes del cura a quien debían favores en algunos juicios (por ejemplo en un juicio por la fábrica de la iglesia); personas a las que el cura permitía ciertas transgresiones como el estar amancebados o no acudir a la doctrina cristiana.

podía esperar sino calumnias a los ministros de Dios por serlo o haberlo sido ellos del diablo?

Antonio Garcés presentó el escrito el 28 de febrero de 1665. Cuando los autos de la causa contra Paredes estuvieron listos para sentenciar, los papeles fueron enviados al Tribunal eclesiástico de Lima. No he podido encontrar la sentencia.

#### 4. Conclusiones

¿Qué podemos sacar en claro de las acusaciones de idolatría y la refutación de los indios a esta y a la visita de Noboa? Esta pregunta no es baladí. La respuesta afecta profundamente la naturaleza de nuestra posibilidad de conocimiento del pasado andino. Si, como decían los indios, los procesos se habían llevado a cabo de manera irregular, con una evidente fabricación de testimonios, obtenidos por medio de la coacción y la indefensión jurídica, parte de nuestro conocimiento sobre esta sociedad y sus creencias religiosas se pone en entredicho. Bien es cierto que contamos con un buen número de otras posibilidades de información para acercarnos a estos temas.

Aquellos que hayan podido leer documentos coloniales de índole judicial, saben muy bien que estos nos presentan la realidad como en una casa de espejos, donde los hechos se distorsionan y forman grotescas figuras, por las exageraciones de las partes en conflicto. Este proceso a Noboa, y las causas que él llevó a cabo contra los indios no son la excepción. Era evidente que los indios estaban exagerando las acusaciones contra el visitador: este no podía no haber respetado las normas judiciales básicas en los interrogatorios (por instrucción expresa y precisa de Villagómez desde el inicio de la visita como vimos arriba) sencillamente porque los autos se han conservado y allí se ve que esas normas se respetaron. Las acusaciones de torturas extrajudiciales, por otro lado, dado su inherente secretismo, y dado que estaban prohibidas expresamente en la legislación de la época permanecen en una ominosa penumbra. Ciertas o no, Noboa sabía perfectamente que con ello podía anular el sustento legal de la visita misma. Y no le faltaban enemigos al visitador en la provincia de Cajatambo, como hemos podido comprobar cuando nos enteramos de las recusaciones de jueces a inicios de la causa. Es poco probable que Noboa, interesado como estaba, en llenar una correcta hoja de servicios arriesgase su carrera de esta manera tan grosera. Tenía poco que ganar en este asunto. De otro lado, algunas de las pruebas materiales presentadas por el visitador no podían



ser ni fueron refutadas.<sup>55</sup> No obstante algunas posibles distorsiones, no deja de ser evidente que Noboa había actuado con corrección, según los cánones de la visita de la idolatría en la época.<sup>56</sup>

Es interesante en este sentido el recurso que presentó Domingo Mautino en defensa de don Pablo Guamán Chare, principal de Machaca convicto y confeso en la idolatría. Este —según el defensor— debía ser dado por libre no obstante las declaraciones y pruebas en su contra ya que al susodicho nunca se le probó que *dejara de ser cristiano*, pues todos le habían visto confesar y comulgar, oír misa y acudir a la doctrina, dando buen ejemplo; y no había quitado adoración a Dios, ni obligaba a los indios a que no adorasen a Dios, o no asistiesen a la iglesia, ni a que hiciesen chicha y se la ofreciesen a los ídolos. Es más, él como principal había ordenado reparar en la iglesia del pueblo un retablo del altar mayor:

muy suntuoso y otros dos retablos de dos capillas y una imagen de Nuestra Señora, un bulto de señor San Juan y un santo Cristo y tenía pensado comprar ganado vacuno, para con sus aumentos, hacer ornamentos para el culto divino.

<sup>55</sup> Tal es el caso de los cuerpos sacados de la iglesia y hallados en las cuevas-machayes, las listas de ídolos y objetos de adoración encontrados en el lugar, los testigos externos a la doctrina, como los jesuitas en sus informaciones a Roma, etc.

<sup>56</sup> Es muy probable que los testigos de las causas declarasen por medio de un interrogatorio expresamente formulado (hecho en base a las acusaciones del fiscal, Juan Tocas y basado a su vez en la lista que llevaba consigo Noboa y mencionan los documentos). Se nota que hay detrás de las declaraciones un formulario muy preciso y que lo que copia el notario es solamente el resumen de las respuestas. Es poco probable, por ejemplo, que los indios supiesen distinguir claramente los términos de “dogmatizador”, “hechicero”, “guacavilla”, “embustero”, “confesor”, “sacristán”, “guacanquero”, “ministros” y “curanderos” que aparecen repetidamente en los testimonios, y al parecer con conocimiento de causa, aplicados a determinados personajes. Ello explicaría lo ordenado, metódico y estereotipado de las declaraciones de los indios si se comparan éstas con la tanda de repeticiones e incoherencias de las declaraciones en las causas, que por ejemplo, estaba realizando Juan Sarmiento de Vivero no lejos de ese lugar, en Ambar, ver García Cabrera, 1994, docs. VII-XII. No deja de ser sospechoso lo preciso de las delaciones que acusan cosas que sonarían muy escandalosas a un público letrado o a las autoridades virreinales: las ceremonias clandestinas con participación de todo el pueblo hechas a espaldas del cura de la doctrina, la predicación de los dogmatizadores contra el poder de los santos católicos, la contraposición entre dos sistemas religiosos, etc. Son temas recurrentes en la literatura sobre las idolatrías de la época y se hace necesario estudiar la influencia que pudieron tener los manuales sobre la idolatría —tales como la *Extirpación* de Arriaga o la *Carta pastoral* de Villagómez y sus antecedentes europeos mencionados arriba, las obras de Del Río o Ciruelo— en la confección de los interrogatorios a los testigos. Un estudio de este tipo nos permitiría conocer cuáles de los hechos que consignan estos documentos fueron testimonio de lo que realmente se vio y cuáles otros fueron una invención, premeditada o no. Ver el capítulo II de esta tesis.

Es decir, que este indio principal de Machaca no entendía cómo era posible no ser un buen cristiano, cuando él acudía a sus obligaciones de doctrina con toda puntualidad, incluso si alguna vez, borracho, iba también a las fiestas gentílicas.<sup>57</sup> La división entre cristiano y gentílico, la oposición entre dos sistemas religiosos sencillamente le era inalcanzable. Como era inalcanzable al cura de la doctrina la existencia de la idolatría en sus pueblos antes de que llegara el visitador. El cura no ve la idolatría hasta que llega el visitador y se la explica o se ve forzado a encontrarla, como es el caso de Paredes que vimos líneas arriba. Permite las fiestas, las borracheras, participa en ellas, sin alarmarse ve que la piedra guanica está en la puerta de su propia iglesia.<sup>58</sup> Es el visitador de la idolatría quien trae los conceptos.

La finalidad de la recusación de los indios a la visita de la idolatría y actividad de Noboa es evidente: había que detenerla porque estaba minando la autoridad de los principales, trastocando las bases de la cohesión interna que brindaban las antiguas divinidades por medio de las genealogías míticas y las fiestas tradicionales; además también con un fin material muy preciso: las visitas afectaban la propiedad e intereses de personas concretas: redes de intereses que sobrepasaban casi siempre el ámbito de la doctrina e involucraban a otros sectores de la región, religiosos y seculares.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Es bastante curioso encontrar el argumento de la borrachera en la defensa. Según el alegato del defensor si Guamán Chare alguna vez cooperó con los hechiceros, cosa que negaba, “sería no estando en su sano juicio enbriagado o por otro asidente quedando en su sano juicio no lo hisiera”, ver AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2.

<sup>58</sup> Hay ejemplos de curas doctrineros que participan, incluso, activamente en las fiestas de contenido gentílico, tal vez indavertidamente. Por esta misma época se acusó a Pedro Bermúdez, cura de Cajatambo, de haber participado en la jarana del techado de la casa de Alonso Chillo, indio “entrando en ella el dicho cura y el dicho español, bailando ambos, y cantando el dicho cura diciendo *guayaguaya yllo guisa* y el dicho español baylando callado”, ver AAL, Sección Capítulos, Leg. 19, exp. II. La fiesta del techado de las casas era una de las principales ocasiones de ritos gentílicos.

<sup>59</sup> En el testimonio, posiblemente interesado, de Juan Peres, mestizo, maestro de sastre de Chiquián que había trabajado para Noboa en Cusi, leemos que este vio, a fines de diciembre de 1659, cómo los indios de Chilcas realizaban ceremonias gentílicas y diciéndoselo a Noboa éste “lo sintió grandemente y dixo no puedo ir al remedio de ella porque este pleito me lo impide” (AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2a, exp. 2). El mismo Villagómez informó al Rey en carta del 10 de julio de 1658 que los capítulos de los indios habían sido un serio revés para los visitadores, en particular, Noboa, pues en tanto limpiaban su honra de las acusaciones quedaban impedidos (AGI, Lima, 59). Efectivamente Noboa siguió visitando la zona de Mangas hasta 1663, pero no realizó más indagaciones en la doctrina de Acas. Entonces, aunque perdido el juicio por los indios, lograron de todas formas detener la visita. Y causar no poco daño a Noboa quien no pudo obtener una dignidad en la Catedral hasta después de muchos años; asestando además un serio golpe al proyecto extirpador del arzobispo Villagómez.

Pero lo más peligroso de todo, y la causa principal de la actividad de los indios en busca de poner en duda su culpabilidad, sería la comprensión de una pesada verdad: la idolatría, una vez descubierta, no vuelve a perderse de vista jamás. El juicio contra Noboa y después el que siguieron contra Paredes, vendrían a confirmarles esto: ahora estaban expuestos a cualquier abuso, sus quejas no tendrían fuerza legal, eran idólatras, sus declaraciones y testimonios o denuncias aparecerían desde el inicio como sospechosas.

## ANEXOS AL CAPÍTULO III

## ANEXO 1

TÍTULO DE VISITADOR DE LA IDOLATRÍA  
DEL BACHILLER BERNARDO DE NOBOA

Nos el doctor don Pedro de Villagómez por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica arzobispo de Lima del Consejo del Rey nuestro señor etc. Por cuanto estamos ynformados por ynformaciones, cartas y relaciones de los curas de este arzobispado y de otras muchas perssonas dignas de crédito que muchos de los yndios con poco temor de Dios nuestro señor an yncurrido y buelto a reeyncidir en el pecado de la ydolatría y en otros errores y supertições, gentilezas, guardando y ussando los ritos y ceremonias de sus projenitores gentiles de que tenemos el justo dolor y sentimiento que tan grave negoçio pide y desean /f. 89/ do proveer de remedio conveniente aviendo consultado con personas de ciencia y experiencia emos acordado de nombrar visitantes generales para la extirpaziön de la dicha ydolatría, supertições y errores con ynstruccion particular que hemos hecho para que los vissitadores puedan averiguar los dichos delitos y reynsidencias, leyendo nuestros editos de gracia y prosediendo en todo lo conveniente en la forma que se contiene en la dicha ynstruccion; por tanto atendiendo a las muchas y buenas partes del licenciado Bernardo de Noboa, cura de la doctrina de San Pedro de Ticllos, vicario de la /f. 89v/ provincia de Cajatambo, le nombramos y proveimos por nuestro vissitador general de la ydolatría en este arzobispado, para que en las doctrinas y pueblos donde vissitare pueda proçeder contra los curas que no huvieren predicado o no predicaren o no huvieren enseñado ni enseñaren a los yndios los misterios de nuestra santa fe o que no supieren suficientemente la lengua general del ynga y los remita ante nos para que se provea del remedio. Y le damos poder y facultad para que pueda ynquirir, averiguar y procesar contra los culpados en el dicho crimen de ydo /f. 90/ latría, supertições y hechiçerías y otros errores y contra los maestros y dogmatizadores y constando de delito o reyncidençia los pueda absolver de las çensuras en que huvieren yncurrido por la apostaçia de nuestra santa fe católica y reconçiliarlos solemnemente a la union y participaçion de la santa Yglesia nuestra madre; que para todo lo que dicho es y lo a ello anejo y conçerniente, fulminar y sustançar con las partes y oír las de justiçias por los términos del derecho, en la forma que se contiene en la dicha nuestra ynstruccion hasta su conclusion difinitiva y çitadas para sen / f.90v/ tençia las determinará y proveerá en ellas lo que allare ser justiçia y las executará en sus perssonas consignándolas si fuere menester a la

cassa de la Santa Cruz que está dedicada para ello en el pueblo de Santiago del Cercado de esta ciudad; y si apelaren en tiempo y forma les otorgará sus apelaçiones lo que huviere lugar de derecho por ante nos o nuestro provisor y vicario general que para todo y cada cossa y parte de lo referido y de lo de ello dependiente y a ello anejo y perteneçiente y para nombrar notario y fiscal y otros ministros que convengan para la dicha visita y discernir çensuras, ligar y absolver de ellas e yn /f. 91/ bocar si fuere menester el ausilio de la real justicia le damos comission y nuestras vezes plenariamente sin limitaçión alguna y mandamos a nuestros visitadores ordinarios y a los vicarios y curas le ayuden y den el ausilio nezessario para que no le pongan ynpedimiento alguno en el usso y exerçio de la dicha vissita; y si alguno se le pussiese proseda contra los culpados como huviere lugar de derecho y mandamos que por tal nuestro vissitador de la ydolatría sea tenido el dicho licenciado Bernardo de Noboa y le guarden y hagan guardar todas las honras y preheminencias que se le /f. 91v/ deben y en especial en sus recibimientos y lo cunplan en virtud de santa obediencia y so pena de excomunió mayor y de docientos pessos aplicados conforme a la nueva orden de su magestad. Otrosí, le damos commissión al dicho licenciado Bernardo de Noboa para que en los pueblos donde estuviere visitando actualmente sea vicario y juez eclesiástico sin que el vicario de la probinçia ni del partido se entremeta en su oficio ni otro juez, salvo en casso que allí llegue el visitador general ordinario, que a de ser preferido en todo lo que tocara a autoridad y jurisdicció pero sin que él /f. 92/ se pueda meter en cossa alguna tocante a las personas ni oficio de los vissitadores de ydolatría; y assimismo le damos comission para que pueda administrar y administre los santos sacramentos del bautismo, penitencia, eucaristía y estremaunció y el del matrimonio y a todos los yndios y demás perssonas de qualquier estado y calidad que sean y en de matrimonio pueda dispensar en las amonestaçiones del santo Conçilio y dispensar en qualesquier ympedimentos que son dispensables a nos, sin perjuicio de los derechos parroquiales guardando en todo la forma del derecho y antes /f. 92v/ y primero que comienze a usar deste título y haga ante saçerdote aprovado o notario que de ello dé fe el juramento acostumbrado de hacer bien y fielmente su oficio de vissitador general de la ydolatría. En testimonio de lo qual le mandamos despachar y despachamos el presente título, firmado de nuestro nombre, sellado con el sello de nuestras armas y refrendado de el ynfraescrito nuestro secretario en la ciudad de los Reyes del Perú, en nueve días del mes de mayo de mil y seisçientos y cinquenta y seis años.

Pedro arçobispo de Lima.

(AGI, Lima, 254, n9)



## ANEXO 2

## CAUSA DE IDOLATRÍAS CONTRA ALONSO POMALIVIA, 1665

Causa seguida contra don Alonso Poma Libia, acusado de haber hechizado al bachiller Esteban de Paredes, San Pedro de Acas, Lima, 1665. AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 5, exp. 7.<sup>60</sup>

/f. r / El promotor fiscal de este arzobispado, en aquella vía y forma que mejor proceda de derecho y a el de la buena administración de justicia y [testado: 'en'] de la causa pública conbenga, paresco ante vuestra merced y digo: que a mi noticia ha llegado que don Alonso Pomalivia, camachico del pueblo de San Pedro de Acas, con yerbas venenosas y maleficios tiene enfermo gravísimamente a el bachiller Esteban de Paredes, su cura, sobre que se ha echo caussa y prosessado ante don Bernardo de Noboa, vicario de aquel partido y por aver tenido noticia el dicho don Alonso se ha venido a esta ciudad; y porque la materia es gravísima por todas partes conbiene a mi derecho que la persona del dicho don Alonso Pomalivia se asegure mandándola prender en la cárcel pública de este juzgado con toda seguridad. Y asimismo que se despache el recaudo que conbenga para que se traygan los dichos autos, con cuya vista protesto querellarme en forma del dicho don Alonso Pomalivia y ussar de todos los derechos que me competan; por todo lo qual y lo más que haçe y haçer pueda en esta parte que pido se aya por ex/f. v/pressado en debida forma.

A vuestra merced pido y suplico assí lo provea y mande, ques es [*sic*] justicia que pido y en lo nescesario y siendo lo mejor pedimiento en la forma que conbenga se aya por expressado y para ello.

El doctor don Joseph de Lara Galán [*rubricado*]

En la ciudad de los Reyes, a nueve días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años, ante el señor doctor don Cristobal Bernardo de Quirós, cánonigo desta santa yglesia metropolitana, provisor y vicario general deste arzobispado se leyó esta petición.

---

<sup>60</sup> El expediente consta de 6 folios cosidos, no numerados. En este expediente he seguido las normas del Congreso Internacional de Archiveros de 1961, sin modernizar los textos. Para el contexto ver punto 3.2 de este capítulo. Las mismas normas las utilizo en el anexo 3.

Y vista por su merced, mandó que con auxilio de la real justicia que para ello su merced invoca, se despache mandamiento de prisión contra la persona de don Alonso Pomalivia indio. Y asimismo se despache el recado necesario para que se trayga la causa que refiered [sic] en petición para que con vista della se provea justicia y lo firmó.

Doctor Quirós [rubricado]

Ante mí, Pedro Mena Barnuevo notario público [rubricado]

/f. r/ Alguasil de este jugado eclesiástico yo os mando que con auxilio de la real justicia, que para ello inboco, prendáis la persona de don Alonsso Pomallivia, yndio y le poned en la cárcel eclésiastica de vuestro cargo porque así conbiene a la buena administración de la justicia eclesiastica, fecho en los Reies, en nueve de abril de mil y seiscientos y sesenta y çinco años.

Doctor Christóval Bernardo de Quirós [rubricado]

Por mandado del señor provisor y vicario general

Pedro Mena Barnuevo notario público [rubricado]

/f. r/ El promotor fiscal de este arçobispado en los autos contra don Alonso Pomalibia, camachico de Acas, digo que aviéndose despachado mandamiento de prission contra el susso dicho, se ha retirado a la cársel de corte y se diçe que en ella esta de orden del señor don Juan de Padilla, alcalde de corte de esta Real Audiencia y para que se asseguere en todo la persona del dicho don Alonso Pomalibia, conbiene a mi derecho y a el de la buena administración de justicia y causa pública que defiendo, que se haga por lo que toca a esta causa embargo en la dicha cársel de corte del dicho don Alonso, notificando a los alcaydes sotalcaydes y demás personas a cuyo cargo está la custodia y guarda de los pressos de dicha carsel le tengan presso; y a todo buen recaudo aprissionado y no le dexen salir de dicha prission y carsel en manera alguna notificándosele auto con todas censuras y la más condenasion y multa que paresca convenir.

A vuestra merced pido y suplico assí lo provea y mande ques justicia que pido y costas /f. v/, y siendo menester otro mejor pedimento en la forma que conbenga pido se aya por expresado, etc.

El doctor don Joseph de Lara Galán [rubricado]

En la ciudad de los Reyes a nueve días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años ante el señor doctor don Cristobal Bernardo de Quiros, canónigo desta santa yglesia metropolitana, provisor y vicario general deste arçobispado se leyó esta peticion.

Y vista por su merced, mandó que en execución del mandamiento por su merced proveydo contra la persona de don Alonso Pomalivia, indio, se le notifique al alcayde al sotaalcayde y demás ministros que convengan, a cuyo cargo está la guarda y custodia de la cárcel real desta corte, donde al presente está preso el dicho don Alonso Pomalivia, le tengan embargado en ella por la culpa criminal que contra el susodicho resulta y que lo cumplan i cada uno de los referidos en virtud de santa obediencia y so pena de excomunió mayor, *late sententie trina canonica monitione premissa ipso facto incurrenda* y con citación para haverse de declarar i poner en la tablilla por públicos excomulgados, constando haver contravenido al tenor de este auto i de docientos pesos de plata ensaiada, aplicados por mitad conforme a la /f. r/ nueba orden dada por su magestad en que desde luego los da por incursos y condenados lo contrario haziendo y asi lo proveio y firmo.

Doctor Quirós [*rubricado*]

Ante mí Pedro Mena Barnuevo notario publico [*rubricado*]

#### Embargo

En la ciudad de los Reyes en nueve días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años, yo el notario público leí y notifique el auto de embargo de suso según i como en el se contiene a Cristobal Chamorro y Francisco Pardo, alcaide i sotaalcaide de la cárcel real desta corte, i los cite para lo en el contenido los quales se obligaron con sus personas i bienes con los demás obligados por rasón de su cargo a tener de manifiesto i en buena guarda i custodia a don Alonso Pomalibia, yndio, pena de caer e yncurrir en las que caen e yncurren los que quebrantan las órdenes de los superiores i lo firmaron de sus nombres de que doi fe.

Cristobal Chamorro [*firmado*]

Francisco Pardo [*firmado*]

Pedro de Mena Barnuevo notario público [*rubricado*]

/f. v/ en blanco / /f. r/ Joseph Mexía de Estela, protector general de los naturales deste reino, en nombre de don Alonso Pomallibiac, prinsipal del pueblo de San Pedro de Acas, correjimiento de Cajatambo. Digo que el dicho mi parte a sinco dias esta presso en la carsel real desta corte por mandado de vuestra merced por el delito que se le ynputa de ydolatra y echisero i para que pueda acudir a sus defensas y tratar de ellas instruyéndome atento a ser indio pobre.

A vuestra merced pido i suplico le mande soltar en la forma que fuere servido i para el efecto que lo pide con justicia, etc.

Joseph Mexía de Estela [*rubricado*]

/f. v/ En la ciudad de los Reyes, a catorce días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años, ante el señor doctor don Cristoval Bernardo de Quirós, canonigo desta santa yglesia metropolitana provisor y vicario general deste arçobispado se leyo esta peticion.

Y vista por su merced mando que dando fianza de estar a derecho el dicho don Alonso Pomalivia yndio sea suelto de la prisión en que está para, lo qual su merced le señala esta ciudad i sus arrabales por cárcel y lo firmó.

Doctor Quirós [*rubricado*]

Ante mí Pedro Mena Barnuevo notario publico [*rubricado*]

#### Notificación

En la ciudad de los Reyes a veynte y cinco de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años notifique el auto de suso como en él se contiene a don Alonso Pomalivia, yndio, en su persona de que doy fe.

Pedro Mena Barnuevo notario público [*rubricado*]

//

/f. r/ [*al margen:*] Fianza de estar a derecho don Francisco de Vergara en favor de don Alonso Pomalivia.

En la ciudad de los Reyes, a veinte y quatro días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y cinco años ante mí el notario público y testigos de iuso escritos pareció don Francisco de Vergara, governador del pueblo de Ocros, en la provincia de Cajatambo, a quien doy fe que conozco.

[*Lo demas del folio en blanco en el original. Al parecer un formulario que no llegó a llenarse*]

//f. v/ testigos don Francisco Alias Matienzo, Juan Perez Giraldo y don Lorenzo de Morales presentes.

Don Francisco de Vergara [*rubricado*]

/f. v/ En blanco.

## ANEXO 3

## CAUSA DE IDOLATRÍAS SOBRE EL ÍDOLO TUCUY ATIPAC, 1667

Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo (*sic*) Tucuy Atipac, hallado en el paraje de Rajan, pueblo de San Pedro de Acas, AAL, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 5, exp. 16.

f. [1]r En el paraje del serro llamado Raxan, distrito y jurisdicción de la dotrina del señor San Pedro de Acas, en dies y ocho días del mes de abril de mil y seyscientos y sesenta y siete años yo, el licenciado don Gerónimo Suares, cura ynterino de la dicha dotrina, por aber tenido noticia que me la dio Maria Llaxsa, yndia natural del pueblo de Acas, mobida del servicio de Dios y por descargo de su consensia, por averme oydo predicar uno de los biernes de la quaresma, platicándoles con exemplos, de que en el dicho serro estaba una ydolatría llamada Tucuy Atipac, que quiere desir en lengua castellana “todo lo bense”; y abiéndome dado la dicha notiçia en secreto, a desoras de la noche, asistiéndome Felipe Mexia, español, con consentimiento de la dicha Maria Llaxsa, por desirme no quería que supiese yndio alguno que ella desía donde estaba la dicha ydolatría, por desir que si lo sabían los yndios la abian de quemar, y prometiéndole todo secreto, declaró cómo en el dicho serro estaban tres cuerpos dentro de un nicho formado [*testado*: de] en una peña, a modo de capilla; y que el que estaba en medio se llamaba Tincuy [*sic*] Atipac; y los dos de los lados eran las guardas que estaban cubiertos y bestidos de bestiduras blancas. Y que el dicho Tucuy Atipac, dijo la dicha María Llaxsa, que era un indio sabio, a quien todos consultaban y que adibinaba lo por benir y que curaba los enfermos, y que asía mal parir las muxeres con los remedios que les aplicaba. Y preguntándole que quiénes eran los de los lados, dijo ser sus yachachiscas, que quiere desir sus discípulos, por cuya causa los colocaron en el dicho paraje y serro de Raxan donde él dijo que le pusiesen. Y por la dicha falda del serro dixo la declarante corrian dos arroyos que se benían a encontrar, donde se iban a labar y bañar todos los enfermos para que el dicho Tucuy Atipac les curase sus enfermedades y dolencias como //f.[1]v//como [*sic*] lo asía quando estaba bibo; al qual asían sacrificios y ofrendas de sus hijos, topos, cuyes coca y otras cosas de supersticiones. Y usando de la facultad que el derecho me permite en tales casos, como cura a quien pertenesce la corrección y castigo de pecados públicos, y más los que son de tan gran ofensa a Dios nuestro señor, en compañía del dicho Phelipe Mexia Estela y de don Alonso Poma Libia, curaca prinsipal y alcalde mayor del pueblo de Acas, y de los regidores Pedro Allauca y Domingo Ramos y Diego Fernandes alguasil, llegue al



dicho serro, como a las nueve del día; y abiendo subido a la parte y lugar a pie, con solas las medias calçadas, porque se resbalaban los sapatos, allamos, según las señas, la dicha ydolatría de los tres cuerpos: el de en medio cubierto todo de cumbes muy lisos de colores, pero con el tiempo podridos y solo la cara tenia descubierta y amortajada, con una faja carmesi; tenía una chuspa pendiente del ombro, que caya por el lado ysquierdo, con coca fresca, cabezas de cuyes, sebos y mucha bariedad de plumas de paxaros de diferentes colores; y cabellos echos crisnejas dibididas; y çiete o ocho cabezas de criaturas, al pareser de muy tierna edad, con los guesos de los cuerpos; y un cuerpo de criatura en bulto, en las mantas con que los crian, tan resiente, que tenia sus cabellos y pellexo; y quatro pedasos de metal muy rico de plata de forma de bolas y guebos; y en la garganta una garganta de planchuelas muy delgadas de plata y [roto] dos cuerpos de los lados cubiertos de mantas [roto: '¿de?'] algodón blancas, y con sus xondas y ribes por [roto: '¿guardas?'] de su maestro. Y asimesmo reconosimos [roto]//f.[2]r//el dicho paraje, los dichos dos arroios, que el uno baxa del serro de Raxan, y el otro de un serro que está enfrente y se encuentran en una llanada que asen las faldas de los dichos dos serros; y abiendo reconosido la berdad de la dicha denunciaçión, por ser ajustada a el echo, quitamos los dichos tres querpos y los enterramos en dos costales, juntamente con los de las criaturas y demas ofrendas que abía; y mande desaser toda la forma que tenía el dicho nicho y en la parte y lugar yse poner una crus de magey, por no aver mas disposition. Y determiné baxarme al dicho pueblo con los dichos que me acompañaron, poniéndolo por auto, para que en todo tiempo conste a su Señoria Ilustrísima, el arsobispo mi señor, y en esto mande lo que fuere servido, en que interpose mi autoridad por no tener más jurisdicción; çiendo testigos los susodichos, lo firmé con el dicho Phelipe Mexia Estela y don Alonso Pomalivia, curaca y alcalde mayor del dicho pueblo, y los demás no firmaron por desir no savían firmar.

Don Geronimo Suares [rubricado]

Phelipe Mexia de Estela [rubricado]

Don Alonso Poma Libyac [rubricado]

En el pueblo de San Pedro de Acas, en beinte y quatro días del mes de abril del año de mil y seysçientos y sesenta y ciete, domingo a oras de las dos de //f.[2]v//la tarde, después de aver dicho misa cantada y predicado a toda la jente que concurrió en la ygleçia de dicho pueblo, en orden a la detestaçión de la ydolatria y dádoles a entender la gravedad del pecado que cometian en negar la adoracion de nuestro berdadero Dios, poniéndola y dándola a las criaturas y cuerpos de sus jentiles antepasados, cuyas almas estan en el infierno; yo, el licenciado don Gerónimo Suares, usando de la facultad que el derecho me permite, por raçón de ser cura ynterinario

de la dicha dotrina, yse sacar los cuerpos y guesos que abía bajado del serro de Raxan, que allé en la ydolatria llamada Tucuy Atipac, como consta de las foxas antesedentes primera y segunda, y en concurso de toda la más jente de la doctrina de Acas, donde soy cura interinario y con asistencia de Phelipe Mexia Estela, español, de los curacas alcaldes y demas justiçias de los pueblos anexos de la dicha dotrina yse quemar en la plasa pública los cuerpos y demas cosas [*‘cosas’ sobreescrita sobre la palabra ‘cuerpo’*] que allé en la dicha ydolatria, asta que todo se iso senisas; y los ise echar a la corriente de un río. Y para que conste y tenga le fe y creencia ante su Señoria Ilustrisima, lo puse por auto, en que interpuse mi autoridad por no tener mas jurisdición, firmando conmigo como testigos //f.[3]v// los dichos Felipe Mexíaa Estela y don Alonso Poma Livia curaca y alcalde mayor del dicho pueblo

Don Gerónimo Suáres [*rubricado*]

Phelipe Mexía de Estela [*rubricado*]

Don Alonso Poma Libyac [*rubricado*] //

f. [3]v En blanco.

## **CONCLUSIONES**



Ahora vemos como por un espejo, oscuramente.  
(1 Corintios 13: 12)

En este trabajo he ido anotando conclusiones parciales en cada uno de los capítulos. Por lo tanto, me ocuparé aquí de consideraciones generales y algunas líneas de investigación futura que me parece advertir.

*Primero.* Períodos de la extirpación en el siglo xvii. Las circunstancias, método y concepción de las dos campañas —1609-1622 y 1649-1671, respectivamente— fueron diferentes. Aunque el motivo esencial enunciado por ambas fue la erradicación de los cultos y prácticas de corte prehispánico, los gestores e ideólogos disintieron en la razón de estas supervivencias, y por lo tanto en la metodología a aplicar. La correlación de fuerzas dentro del seno de la propia iglesia virreinal y su relación con el poder civil y sus representantes fue también diferente durante las dos campañas. La misma sociedad y las creencias habían experimentado cambios en los más de veinte años que las separan.

Lobo Guerrero llegó a Lima después de una experiencia en Nueva Granada en donde había encontrado los mismos problemas que hubo de enfrentar en su nueva arquidiócesis. Como prelado absolutamente fiel a los principios de la Contrarreforma, su apuesta por los jesuitas devenía natural: la conclusión a que llegó en Colombia fue que era necesario reformar el sistema de doctrinas para poder garantizar el curso de la evangelización. Su propuesta de 1606 a la que se sumó el presidente de la Audiencia de Nueva Granada, Juan de Borja, suponía dar a los jesuitas el poder de reorganizar todo el sistema de doctrinas del arzobispado, quitando parroquias a regulares y seculares y planificando que en el futuro se entregasen a egresados de un seminario dirigido también por jesuitas. El Consejo de Indias rechazó el proyecto por la infinidad de problemas que indudablemente iba a acarrear con las órdenes religiosas y otros sectores de la Iglesia y sociedad civil. Al



llegar a Lima, y encontrar los mismos problemas, la solución fue la misma según su concepción, pero no podía repetir el intento de Nueva Granada ya rechazado. La extirpación de la idolatría que se inicia en 1609 oficialmente, es un intento de burlar esta oposición del Consejo, temperando las medidas, pero tratando de conservar la supervisión jesuita sobre el arzobispado, y la suya propia sobre todo. La visita de la idolatría en el arzobispado de Lima fue así concebida como un sistema de control y remozamiento del sistema existente. Visita judicial y misión. El brazo secular de la Iglesia y la Compañía podían ahora entrar a todas las parroquias, ver la acción del cura doctrinero, erradicar los cultos y reforzar el trabajo pastoral.

Lo cual nos lleva al problema del enfrentamiento del arzobispo Lobo Guerrero con las órdenes religiosas, conflicto que empieza a agudizarse ya en 1612 y alcanzaría su cénit hacia 1621. Se trató de una guerra cruenta en la que ambas partes cursaron mutuas acusaciones al Consejo de Indias, donde el arzobispo argumentaba la reticencia de los religiosos a la entrada de los visitadores de la idolatría para que no destapasen su pobre manejo de las parroquias y la educación religiosa de los indios. El enfrentamiento entre regulares y seculares por las doctrinas de indios excede los límites de esta investigación. Esta lucha no constituye la razón principal del inicio de la campaña de Lobo Guerrero, pero forma parte de estos eventos. El estudio de los detalles de esta guerra, y sus consecuencias, es una línea de investigación que habrá que continuar.

Las primeras campañas tuvieron un carácter extraordinario y así eran vistas por sus gestores. Se trataba de eliminar rápidamente los elementos materiales de la gentilidad y aislar a los especialistas religiosos y propagadores de ella. A la vez que los padres jesuitas realizaban una evangelización ‘expres’, con confesiones generales, sermones, rezos y disciplinas. Por tanto, el propósito único no era ir a buscar culpables y procesarlos, sino derrocar los ídolos, enseñar el error y reconciliar a los pueblos con la fe católica. En el camino, el derecho podía ser dejado de lado, al menos parcialmente, tratando de guiarse por él, pero sin convertirlo en el centro: “También se advierta que en esta inquisición de la idolatría no se pueden guardar los ápices del derecho, porque no se hará nada, sino a atender a sola la verdad, procurando lo más que se pudiere acomodarse al orden del derecho”, afirmaba Arriaga en 1621.<sup>1</sup> La total colaboración de los brazos civil y eclesiástico permitía tomarse estas licencias. No es casual, por lo tanto, que conozcamos pocas causas para este primer período de la extirpación, siendo la mayoría de los documentos informes sumarios de lo hallado o los penitenciados, pero sin contar con procesos judiciales

---

<sup>1</sup> Arriaga, *La extirpación...*, cap. XIV, p. 87.

en forma, con testigos, tachas, defensor, etc. Otra es la situación a la que deberá enfrentarse el arzobispo Villagómez a mediados de siglo, dado que sacó adelante su campaña contra la idolatría contra la opinión de diversos sectores sociales, se vio forzado a cubrirse las espaldas con juicios y visitas llevados a cabo de la manera más correcta posible. Esto último es otra de las conclusiones que podemos sacar al diferenciar claramente los períodos de la extirpación: aunque las figuras jurídicas sean las mismas (visita, funcionario, edicto, etc.) no podemos verlas de manera estática para todo el período.

*Segundo.* La denuncia de la idolatría de Francisco de Ávila causó gran impacto no porque señalase la existencia de creencias o prácticas idolátricas entre los indios: esto era evidente para todos; lo que impresionó a los contemporáneos fue la demostración irrefutable del doctrinero de que las prácticas y creencias de corte prehispánico se habían conservado de manera *generalizada*. Hay una diferencia sustancial. La llave para los descubrimientos del sacerdote fue la investigación etnográfica que desarrolló, lo que le permitió interpretar gestos y actos de contenido gentílico. Era además un hombre con inclinaciones literarias y, contrariamente a lo que se ha venido afirmando, parece hallar delectación en los mitos y leyendas que encontró, como lo prueba su intento de elaboración del conocido como *Tratado y relación de los errores y falsos dioses de 1608*. La figura de Ávila se ha visto distorsionada por los estudios que han puesto el acento en los supuestos intereses económicos del sacerdote, basados en un análisis incorrecto de un juicio de capítulos. Como hemos visto, y anoto más abajo, estos juicios constituyen documentos complejos que no pueden resolverse solo a partir de los pliegos de acusaciones, sino que es necesario hacer acopio de documentación complementaria y del análisis detenido del proceso mismo. Este tema aún merecerá más estudios en el futuro, como lo demuestra el permanente interés en la figura del sacerdote. Ávila, además, tuvo una gran actividad en el arzobispado de la Plata y fue el motor de las visitas de idolatría organizadas allí por Fernando Arias de Ugarte y el juez comisionado fray Bernardino de Cárdenas. Este y muchos otros aspectos de la historia religiosa virreinal del Perú se aclararían mucho con una biografía del ilustre cuzqueño. Y esto es más importante porque con Ávila parece abrirse y cerrarse la idea del ciclo de represión sistemática de la extirpación. La extirpación y la destrucción de los ídolos, escribió Ávila, está bien como medida inicial, pero no puede ser la solución: “y es que todos los medios que se pueden aplicar para la extirpación de la idolatría y verdadera conversión de los indios y todas las naciones y gentes se encierra en

la predicación y ellos los contiene en sí con eminencia”.<sup>2</sup> Hemos vuelto, pues, a la educación y la transmisión del mensaje del evangelio como la principal medida de la salvación de los indios, y la esencia misma de la iglesia en los Andes, que no obstante sus problemas y contradicciones humanas, es la que le corresponde.

*Tercero.* A Francisco de Ávila va ligada la figura del otro protagonista de los sucesos de San Damián: el indio Cristóbal Choquecasa. Tanto su participación en las primeras investigaciones, como su rol en la denuncia y en los conflictos en la zona están lejos de haber sido aclarados. Todo parece indicar que representa a una facción dentro de la doctrina de San Damián, y que detrás pueden esconderse conflictos por el poder, étnicos e incluso religiosos, en la medida en que la actividad de Choquecasa parece ser síntoma de distintos *tempo* en la asimilación de la doctrina cristiana o diversos grados de hibridez religiosa entre la población de la zona.

*Cuarto.* La campaña contra la idolatría del arzobispo Villagómez fue gestada a partir de una concepción diferente acerca de las causas y medios para erradicar la idolatría y los defectos de la evangelización. Para el prelado, el problema de la idolatría no era en última instancia un problema de educación, tenía que ver con las características inmanentes de las culturas indígenas, su apego a la tradición y su pasado; y sus defectos inveterados —como la embriaguez—, esencias que definió, reutilizando un viejo término, como la *idolatría mamada de la leche materna*. Si la idolatría era el resultado de esta tendencia innata, la educación y la idoneidad de los agentes de pastoral y el sistema evangelizador no eran el remedio principal contra esta enfermedad, sino el control policial. Esto, sumado a la oposición de diversos sectores sociales a su política lo llevó a cuidar especialmente el lado procesal de los juicios de sus visitantes de la idolatría. De un lado, quería evitar toda apariencia de abusos, y cubrirse las espaldas; de otro, garantizar que efectivamente esos abusos no tuviesen lugar. El resultado inmediato fue una maraña de pleitos y recusaciones y acusaciones de todo tipo que acabaron ahogando las campañas, condenándolas al marasmo. El caso de Noboa es particularmente significativo; los juicios de los indios contra él lograron paralizar las visitas en la zona y los acusados de idolatría, algunos de ellos relacionados con otros influyentes jefes indígenas, supieron crear grupos de presión que llevaban las quejas hasta el Consejo, obligando al prelado a permanecer a la defensiva. Para los investigadores, este hecho es una gran suerte, pues la época de Villagómez produjo una ingente cantidad de documentación que puede ser utilizada para estudiar casos concretos y zonas. Esta es justamente otra de las tareas por realizar, y que queda pendiente,

---

<sup>2</sup> Ávila, *Tratado de los evangelios*, Prefación, f. 41.

la publicación y estudio de casos concretos de visitas y procesos de idolatrías en el arzobispado de Lima en su contexto histórico, en dirección contraria a la señalada por los estudios vigentes desde los años ochenta, los cuales mostraron predilección por la utilización de los procesos para espigar datos sobre la religión prehispánica o aspectos relacionados, sin el esfuerzo de una depuración inicial de las fuentes.

*Quinto.* Los textos generados por los visitantes Estanislao de Vega Bazán y Bernardo de Noboa nos muestran varios aspectos del estado de las creencias y prácticas religiosas en las parroquias de indios de mediados del siglo xvii. De un lado, nos muestran lo desigual que podían ser estas creencias en zonas adyacentes y, por otro, nos advierten sobre el peligro de las generalizaciones del tipo “religión colonial” o “religiosidad indígena”. Vega Bazán, en su doctrina de Santa Ana de Singa, encontró creencias y prácticas profundamente influenciadas por sus análogas cristianas y se vio obligado —para resaltar la novedad de su hallazgo— a inventar un culto con características que contradecían el conocimiento etnográfico de la época; en la zona vecina de Cajatambo, en cambio, Noboa halló creencias y prácticas gentílicas generalizadas, prácticamente intactas, más dignas de inicios de siglo y los procesos de aquella época. Varias son las razones que pueden esgrimirse; una esencial la consignó el propio Noboa: las reducciones de los dispersos poblados de indios habían fracasado parcialmente en la zona que visitó: los pueblos eran de difícil acceso, y se arriesgaba en ocasiones la vida para poder llegar a ellos, cosa que no ha cambiado mucho, según se puede comprobar incluso hoy en día. Alejadas de los núcleos urbanos establecidos, el cura difícilmente podía atender a la educación y vigilancia de estas poblaciones. De manera que tenemos pueblos muy trabajados desde el punto de vista pastoral, otros que debido a la difícil geografía eran difíciles de atender; y tenemos las ciudades. La extirpación de la idolatría en el medio urbano, de la cual existen varios expedientes en el Archivo Arzobispal de Lima, es otra de las líneas que habrá que desarrollar en el futuro.<sup>3</sup>

*Sexto.* La vida, carrera y actuación de Estanislao de Vega Bazán y Bernardo de Noboa nos dejan varias enseñanzas. El curso de la vida de Estanislao de Vega Bazán, como vimos, en algunos momentos adquiere formas casi estereotipadas. Es posible que a ello contribuya el carácter mismo de gran parte de la documentación que nos sirve de base para la reconstrucción de este periplo vital: juicios y procesos, en una sociedad en donde hasta las más nimias razones desembocaban en expedientes presentados ante el tribunal eclesiástico —por mencionar la parte

---

<sup>3</sup> Un pionero trabajo sobre idolatrías en la ciudad de Lima es el de Flores Espinoza, 1991. Últimamente, aunque en el ámbito de los estudios inquisitoriales, Rodríguez, Urra, e Insulza, 2014; Ramis Figueroa, 2011.

de la vida que este fuero abarcaba—. Una mula que se pierde. Unas gallinas que no se pagaron, unos pescados que se entregaron al cura y no pagó, o pagó. Hay a veces motivos justificados que reflejan conflictos y desajustes profundos, como es el caso de los obrajes, su existencia dentro de las jurisdicciones de las doctrinas, el uso y abuso de la mano de obra de los indios, el juego de intereses e injusticias que esto crea. Pero también es posible que existan otros problemas que los juicios que vimos reflejan.

En los capítulos II y III he incluido algunos dibujos de Huamán Poma. Las cosas que Huamán Poma denuncia, casi hasta el nivel de la caricatura, se corresponden con la imagen que surge de los documentos del arzobispado de manera independiente y paralela. ¿Significa esto, sin más, una corroboración al sentido de las denuncias del cronista indio, y una muestra adicional de la profunda injusticia y corrupción imperante a mediados de siglo en las doctrinas y en el virreinato del Perú, como se ha venido sosteniendo? ¿O existen otras razones detrás de esta corroboración? La tendencia a mostrar una realidad maniquea de oprimidos y explotadores ha dominado buena parte de los estudios históricos en los últimos cincuenta años.

Pero la denuncia de las innumerables injusticias fue hecha también por distintas personalidades del ámbito civil y del eclesiástico. Todos hablaban de ellas, virreyes y arzobispos, miembros de las órdenes y funcionarios como Juan de Padilla o Francisco Valenzuela. Los principales críticos del sistema eran los mismos privilegiados de ese sistema. Todos decían defender a los indios, todos se lamentaban amargamente. El obrajero acusaba al sacerdote de robarle a los indios para utilizarlos en sus propios tornos y telares. Los caciques se aliaban con grupos de curas en la zona de Huamalíes para acusar a otros curas u obrajeros y autoridades. Y de ahí, la cosa se generalizó. Los seculares acusaron a los regulares de corrupción e ignorancia. Los religiosos respondieron con las mismas acusaciones. La Audiencia acusaba al arzobispo Villagómez de no hacer lo suficiente. El arzobispo echaba la culpa a los corregidores y sus turbios negocios. Y, desde mediados de siglo, también la idolatría fue una acusación que se echaban en cara los unos y los otros.

Surgen entonces las argumentaciones acerca del carácter ‘innato’ de los indios: borrachos, idólatras, degenerados que abusan de sus hijas sexualmente, gente sin honor, ni crédito ninguno, indignos de ser tomados en consideración. A su vez, los indios no fueron en ningún momento sujetos pasivos, como era de esperar, y rápidamente aprendieron a utilizar el sistema judicial y actuar extrajudicialmente para defender sus propios intereses, comunales a veces, personales en otros. Ellos y sus representantes acusaron pronto a los visitantes de la idolatría de corruptos. Establecieron efímeras alianzas. Algunos visitantes de la idolatría intentaron actuar contra un sector de curas, y estos a su vez formaron otras alianzas que fueron



cambiando según cambiaba la correlación de fuerzas. Se intuyen negociaciones tras bambalinas, presiones. Grupos de españoles atemorizaban a un pueblo entero ante la connivencia del juez. Grupos de indios se aliaron para echar al cura incómodo. Unos indios acusan a otros de idólatras para descalificarlos o en su lucha por el poder. En el paroxismo de este mundo demente, unos curas denuncian a otros de utilizar hechiceros, y los indios acusaron al cura de idólatra.

Siendo esto así, siendo el miserable estado de los indios la letanía del siglo xvii, ¿hasta qué punto hay además una manipulación de la realidad para que esta se adecuase al enfrentamiento judicial? La semejanza de las acusaciones, que como hemos visto, en ocasiones se basaban en formularios ya elaborados de delitos, —como fue el caso del bachiller Esteban de Paredes, donde las indias declaraban por medio de encuestas realizadas por procuradores—, ¿hasta qué punto estuvo generalizada y sistematizada? ¿Existían leguleyos pululando cerca de las Audiencias con listas de capítulos que había solamente que rellenar y firmar? ¿Fue Huamán Poma uno de estos leguleyos? Y lo que es más importante, ¿estamos viendo la realidad a través de un espejo borroso que multiplica la misma imagen?, ¿en qué medida, al analizar esta época, estudiar la vida y obra de personajes que juegan un rol decisivo en los eventos, nosotros mismos estamos tomando discursos enfrentados y adulterados como realidades históricas? No creo, como han llegado a afirmar eminentes colegas, que nos sea imposible conocer la verdad. Creo que los estudios de caso más pormenorizados, con atención a los detalles particulares de cada evento, nos podrán dar luz sobre lo que de verdad está sucediendo en un momento determinado. El trabajo del historiador aquí, justamente consiste en esto, en separar la paja del trigo, con todos los instrumentos de que pueda echar mano.



## **FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**



## **1. Lista de abreviaturas**

AAL, Archivo Arzobispal de Lima  
ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma  
AGI, Archivo General de Indias, Sevilla  
AHM, Academia de la Historia, Madrid  
AHRA, Archivo Histórico del Instituto Riva-Agüero, Lima  
AOH, Archivo del Obispado de Huacho, Huacho, Perú  
BAC, Biblioteca de Autores Cristianos  
BIFEA, Bulletin del Institut Français d'Études Andines  
BNCh, Biblioteca Nacional de Chile.  
BNP, Biblioteca Nacional del Perú  
BNE, Biblioteca Nacional de España, Madrid  
CBC, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco  
CLAHR, Colonial Latin American Historical Review  
CLDRHP, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú  
CSIC, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid  
IEP, Instituto de Estudios Peruanos, Lima  
IFEA, Institut Français d'Études Andines, Lima  
UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México  
UNMSM, Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
UNMSM/IIHS Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigación Histórico Sociales (Lima)



## 2. Manuscritos

### Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Lima

#### *Libros de Reales Cédulas*

“Libro Primero de Cédulas Reales a la dignidad arzobispal”, siglos XVI, XVII. R.C. 095<sup>a</sup>.

“Libro Segundo de Cédulas Reales a la dignidad arzobispal”, siglos XVI, XVII. R.C. 096.

#### *Sección Amancebados*

Causa contra Juan de Noboa por estar amancebado con Isabel Guillén, Los Reyes, 1609, Leg. 1, exp. 30.

#### *Sección Capítulos*

Causa de capítulos seguida contra el padre Diego Alonso de Rojas sobre las costas de cuatro litigios que le hicieron los indios de su doctrina, San Pedro de Acas, 1604, Leg. 1, exp. 3.

Causa de capítulos contra Francisco de Ávila, San Damián, Los Reyes, 1607-1609, Leg. 1, exp. 9.

Causa de capítulos contra el maestro Julián de los Ríos, Los Reyes de Chinchaycocha. 1621, Leg. 1, exp. 16.

Causa de capítulos contra el Dr. Alonso Osorio, Los Reyes de Chinchaycocha 1613, Leg. 2, exp. 6.

Juicio de Residencia al Dr. Feliciano de Vega, provisor y vicario general del arzobispado, 1624, Leg. 4, exp. 4.

Causa de capítulos seguida por don Martín Yanapoma, indio principal contra el bachiller Miguel de Sásigo por agravios contra la comunidad, San Pedro de Acas, 1629, Leg. 5, exp. 12.

Causa de Luis Meléndez de la Cueva contra a los curas de Huamalíes por estorbar que los indios trabajasen en sus obrajes, Lima, 1643, Leg. 11, exp. 2.

Causa de capítulos seguida por don Diego Julca Huamán, don Pablo Marca Huamán y don Cristóbal Poma, indios principales contra el cura coadjutor de la

- doctrina de Acas licenciado Lucas de Escuer por los agravios y vejaciones que cometía contra la comunidad. San Pedro de Acas, 1645, Leg. 12, exp. 6.
- Causa de Martín Quispe Guaman principal y cobrador de tasas de Collanapincos contra Estanislao de Vega Bazán, Huamalíes, 1645, Leg. 12, exp. 8.
- Causa de capítulos contra el licenciado Francisco de Guevara, Chavín de Pariarca, 1654. Leg. 16, exp. 1.
- Causa de capítulos que siguen los indios de la doctrina de Acas contra el Br. Esteban de Paredes, cura beneficiado del dicho curato, Acas, 1664, Leg. 18, exp. 7.
- Causa de capítulos que siguen los indios de varias doctrinas contra sus curas, Lima, 1664-1700, Leg. 19, exp. 2.
- Causa de capítulos contra el licenciado Francisco de Guevara. Chavín de Pariarca, 1665, Leg. 19, exp. 3.
- Causa de capítulos seguida por Lorenzo Fernández, Juan Raura, Juan Julcahuamán, indios principales, contra el licenciado Francisco Tamayo, por vejaciones y abusos, San Pedro de Acas, 1666, Leg. 19, exp. 4.

### *Sección Causas Civiles*

- Recusación que hace Alonso Martínez de Pastrana, albacea de don Juan de Velázquez, arcediano, contra el provisor de la Audiencia Arzobispal, Los Reyes, 1630, Leg. 37, exp. 10.
- Autos ejecutivos seguidos por Luis Ramos de el Canto contra el Dr. don Sebastián Ponce de León, cura de San Juan de Cochas, sobre mil pesos que este último había prometido como dote de su hermana doña Juana Ponce, Los Reyes 1638. Leg. 48, exp. 7.
- Autos de la causa de acreedores a los bienes de Andrés de Villanueva Tamayo, Los Reyes, 1643, Leg. 54, exp. 31.
- Causa seguida por el Lic. don Lorenzo de Alarcón, racionero de la Catedral de Lima contra el Lic. Gregorio Tabuyo de Quiñones, presbítero, cura de Chunchanga (Pisco) por partidas de vino, Los Reyes 1648. Leg. 61, exp. 13.
- Causa seguida por don Rodrigo Flores Caxamalqui contra el cura de Cahacay, Lic. don Juan Celis de Padilla, sobre la administración de los bienes de la iglesia. Ocros-Cahacay 1650, Leg. 67. Sin ordenar.
- Autos seguidos por doña Ignacia de Bustamante para que el escribano real Bartolomé de Espina, el depositario de los bienes del difunto licenciado don Estanislao de la Vega Bazán, cura rector de la Iglesia Catedral, de devuelva unas alhajas y otras pertenencias propias las cuales las había llevado cuando asistía al licenciado en su enfermedad, Lima, 1675, Leg. 117, exp. 25.

*Sección Causas de clérigos*

Causa contra Antonio Noboa de las Mariñas por amancebamiento con una mujer casada, Los Reyes, abril de 1644, Leg. 7, exp. 9.

*Sección Causas de negros*

Jorge de Andrade contra el doctor Francisco Dávila sobre la venta de un negro. Los Reyes, 1617, Leg. 3, exp. 11.

*Sección Concursos*

Edicto para proveer la doctrina de San Damián y sus anexos, vacante por promoción del doctor Francisco de Avila a uno de los beneficios de la iglesia parroquial de la ciudad de Huánuco, Lima, 1610, Leg. 1, exp. 13.

Autos de las oposiciones al beneficio de Siguan, Los Reyes, 1638, Leg. 2, exp. 59.

Autos de las oposiciones al beneficio de San Sebastián, Los Reyes, 1638, Leg. 2, exp. 60.

Autos de oposición a los dos curatos de la villa de San Clemente de Mancera, Los Reyes. 1641, Leg. 3, exp. 3.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Marca, Los Reyes, 1643. Leg. 3, exp. 4.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Canta y Aija, Los Reyes, 1642. Leg. 3, exp. 5.

Autos de las oposiciones a la doctrina de La Barranca, Los Reyes, 1643. Leg. 3, exp. 7.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Nazca, Los Reyes, 1643. Leg. 3, exp. 8.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Corongo, Los Reyes, 1643. Leg. 3, exp. 12.

Autos de oposición a la doctrina de Huaraz, Los Reyes, 1644. Leg. 3, exp. 13.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Lurigancho, Los Reyes, 1644. Leg. 3, exp. 14.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Pachacamac, Los Reyes, 1644. Leg. 3, exp. 15.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Ihuari, Los Reyes, 1644. Leg. 3, exp. 16.

Autos de las oposiciones a la doctrina de Gorgor, Los Reyes, 1644. Leg. 3, exp. 17.

Autos de las oposiciones al beneficio de Chancay, Los Reyes, 1645. Leg. 3, exp. 23.

Autos de las oposiciones al beneficio de Ihuari, Los Reyes, 1646, Leg. 3, exp. 27.

- Autos de las oposiciones a la iglesia parroquial de Santa Ana de Lima, Los Reyes, 1646, Leg. 3, exp. 30.
- Autos de las oposiciones al beneficio de Quivi, Los Reyes, 1648, Leg. 3, exp. 40.
- Autos de las oposiciones al beneficio de Huacho, Los Reyes, 1648, Leg. 3, exp. 42.
- Autos de oposición a la doctrina de Acas, Los Reyes, 1649, Leg. 3, exp. 50.
- Autos de oposición a la doctrina de Pachacamac, Los Reyes, 1650, Leg. 4, exp. 1.
- Autos de oposición a la doctrina de Chavín de Pariarca, Los Reyes, 1650, Leg. 4, exp. 2.
- Autos sobre la provisión de la doctrina de Chavín de Pariarca. Los Reyes 1650, Leg. 4 exp. 3.
- Edictos de vacancia de la doctrina de Guayán y Sucha, Los Reyes, 1650. Leg. 4, exp. 4.
- Autos de las oposiciones a la doctrina de Huarney, Los Reyes, 1650, Leg. 4, exp. 6.
- Edicto de vacancia a la doctrina de Humay por promoción de su propietario Juan de Noba a otra doctrina, Los Reyes, 1650. Leg. 4, exp. 7.
- Autos de oposición al beneficio curado de Pachacamac, Los Reyes, 1650, Leg. 4, exp. 8.
- Edicto de vacancia a la doctrina de Chavín de Pariarca por muerte de su propietario Br. Juan de Noba, Los Reyes, 1652. Leg. 4, exp. 15.
- Autos de oposición a uno de los curatos rectorales de la Catedral, Los Reyes, 1675 Leg. 5, exp. 13.
- Editos de vacancia de la doctrina de la Barranca por promoción de su propietario, Los Reyes, 1679, Leg. 5, exp. 34.

### *Sección Causas Criminales*

- Causa criminal seguida por el bachiller Francisco Pérez de Tordesillas, clérigo diácono, contra el bachiller don Estanislao de Vega Bazán, clérigo presbítero, colegial del colegio San Martín por haberle puesto las manos violentas, Los Reyes, 1637, Leg. 10, exp. 13.
- Jacinto Manrique Bustamante, mestizo, minero dueño de minas en el asiento de Atun Conchucos contra Francisco Rivera Samamés, cura beneficiado del pueblo de Pallasca y contra Bartolomé Jurado Palomino, cura de la Cavana y Huandoval, Conchucos, 1638, Leg. 11a, exp. 2.
- Causa criminal seguida por don Tomás Corbacho contra el Br. don Antonio Noboa de las Mariñas, clérigo presbítero, cura beneficiado de las minas y cerros de la ciudad de Castrovirreyna, Los Reyes, 1664. Leg. 22bis, exp. 10.

- Causa criminal seguida por el maestro fray Agustín de Guevara, regente general de los estudios en la Provincia del Perú, de la Orden de San Agustín, en nombre del bachiller Francisco de Guevara, cura de Chavín de Pariarca, contra don Antonio de Carbajal, juez de tornos y obrajes de la provincia de Huamalíes, y sus ministros, sobre haber intentado prenderle usando de la violencia, incurriendo en la censura de *siquis suadente diábolo*, Llata, 1666, Leg. 23, exp. 38.
- Causa criminal que sigue el maestro de campo don Miguel Ruiz de la Vega, administrador del obraje de Chuquibamba (Huamalíes) contra el Br. don Gabriel de la Cueva Navarrete, cura de Singa, por contravenir las normas teniendo tornos y telares en su casa, Singa, Huamalíes, 1669, Leg. 25, exp. 6.
- Causa criminal seguida por el Br. Gabriel de la Cueva Navarrete, cura y vicario de Huamalíes, contra el padre Melchor de Leiva, cura de Llata, por impedir la prisión de José Mejía, mestizo, ministro de la Santa Cruzada, Huamalíes, 1672, Leg. 27, Exp. 4.

### *Sección Curatos*

- Petición de permuta que siguen el bachiller Bernardo de Noboa, cura de Huarmey y el de Ticllos, Francisco Negrón de Luna, Los Reyes, 1651, Leg. 1, exp. 27.
- Provisión de ínterin del beneficio en la Iglesia Parroquial de Huánuco en Pedro Alfonso del Castillo, clérigo presbítero por estar su propietario, el doctor Francisco de Ávila ocupado en la extirpación de la idolatría, Huánuco, 1612, Leg. 27, exp. 1a.,.
- Autos seguidos por el maestro Fernando de Avendaño, cura beneficiado de la doctrina de San Pedro de Casta y catedrático de la facultad de Artes en la Universidad, quien solicita se nombre teniente de cura al bachiller Pablo Enríquez de Salazar, para que lo reemplace mientras él dicta su cátedra. Y contradice el nombramiento de Rodrigo Hernández Príncipe, pues ha sido nombrado sin su consentimiento y aprobación, Huarochirí, 1606, Leg. 30, exp. 1.
- “Razón individual de los emolumentos assi fixos como contingentes que anualmente ofrese la doctrina de Santo Domingo de Ocros”, Ocros 1773, Leg. 38, exp. 22.



*Sección Idolatrías y Hechicerías*

- Causa criminal de hechicero reincidente seguida contra Lorenzo Llacxa Guaroco, Carhuamayo, 1631, Leg. 1, exp. 11.
- Causa seguida contra el indio Juan Bautista, natural de Copacabanao, Huamantanga, 1634, Leg. 1, exp. 12.
- Visita de idolatrías de los pueblos de Pallasca, hecha por el bachiller Bartolomé Jurado, Pallasca, Leg. 1, exp. 13, s. f.
- Causa contra Francisco Malqui Guaman y su mujer Elvira Yauca, Yaután, 1646, Leg. 2, exp. 5.
- Causa contra don Geronimo Auquiniven, Yaután, 1646, Leg. 2, exp. 6.
- Causa seguida contra María de Lima, hechicera, Huacho, 1646, Leg. 2, exp. 9.
- “Causa de ydolatrías hecha a pedimiento del fiscal eclesiástico contra los yndios e yndias hechiseros, docmatisadores, confesores, sacristanes, ministros de ydolos del pueblo de Cochillas”. Acas, 1657, Leg. 2a: exp. 1.
- “Causa de ydolatría hecha a pedimento del fiscal eclesiástico contra los yndios e yndias hechiseros, docmatisadores, confesores, sacristanes, ministros de ydolos de el pueblo de San Juan de Machaca”. 1659. El expediente incluye también: “Provança hecha a pedimiento de los yndios de Acas, Machaca, Chilcas y Cochillas, provincia de Caxatambo, contra el liçenciado Bernardo de Noboa”. Ticllos, 1657; y “Examen de testigos en virtud de proviçión reçeptoria eclesiástica fecha por parte del promotor fiscal... contra el bachiller Bernardo de Noboa...”, Ticllos, 1658-1660. Leg. 2a, exp. 2.
- “Causa criminal por querella del fiscal de la vicita contra don Juan Gonzales, indio de la dotrina de San Juan de Lampian, Juana Caxa y Leonor Lorica, indias de la dicha dotrina, por ser hechiseras...”, Lampián, 1659, Leg. 2a, exp. 7.
- “Causa criminal contra una yndia llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apo Parato, y de otros maestros que la dicha conoce, y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intentos, por don Antonio de Cazeris sustanciada”, Yauli, 1650, Leg. 3, exp. 1.
- “Causa hecha contra los camachicos de el pueblo de Santo Domingo de Pariac por aver sacado los cuerpos cristianos de la yglesia y llevados a los machayes y otras ydolatrías”. Acas, 1656, Leg. 3, exp. 8.
- Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga. Huamantanga, 1656, Leg. 3, exp. 9.
- Causa seguida contra varios indios de Cajamarquilla por idólatras y hechiceros. 1656. Incluye también: “Causa hecha a los curacas, camachicos y mandones de el pueblo de San Francisco de Otuco, anejo de la dotrina de San Pedro de

- Acas, sobre tener una yndia de más de 35 años sin bautisar dedicada a el culto de la guaca y ydolos, y otras quatro pequeñas asimesmo dedicadas al dicho culto, y descubrimiento de 205 cuerpos cristianos”, Acas, 1656, Leg. 3: exp. 10.
- Causa idolatrías seguida contra Hernando Hacas, Cristóbal Poma Libiac y otros indios del pueblo de Acas por denuncia del fiscal eclesiástico don Juan Tocas. Otuco, Acas, 1656-1658, Leg. 3, exp. 11.
- “Autos contra don Diego Julca Guaman, cacique del pueblo de Santiago de Chilcas, doctrina de Acas”, Acas, 1660, Leg. 3, exp. 12.
- “Causa de idolatrías contra los yndios ydólatras echiseros de los aillos de Chamas y Nanis deste pueblo de Señor San Francisco de Mangas fecha por el señor licenciado Bernardo de Noboa, visitador general de la idolatría...”, Mangas. 1663, Leg. 5, exp. 1.
- “Causa de ydolatrías contra los yndios ydólatras echiseros del pueblo de Señor San Francisco de Mangas fecha por el señor licenciado Bernardo de Noboa, visitador general de la ydolatría.”, Mangas, 1662, Leg. 5, exp. 2.
- Causa seguida contra don Alonso Poma Libia, acusado de haber hechizado al bachiller Esteban de Paredes, Acas, 1665, Leg. 5, exp. 7.
- “Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua, gobernador de cinco repartimientos, por fautor de hechiseros y consentidor de amansebados y fasinerosos por querella del lisençiado don Luis de Villavisençio, cura de la doctrina de Pachas.”, Pachas, 1665-1667, Leg. 5, exp. 13.
- Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo Tucuy Atipac, hallado en el paraje de Rajan, pueblo de San Pedro de Acas, 1667. Leg. 5, exp. 16.
- Autos de la visita eclesiástica llevada a cabo al cura de la Barranca Br. Bernardo de Noboa. Barranca, 1668, Leg. 6, exp. 4.
- Causa seguida contra Alonso Pomalivia, camachico del pueblo de Acas, por denuncia del Br. Esteban de Paredes por haber tratado de envenenarlo utilizando yerbas venenosas. Lima, 1665, Leg. 5, exp. 7.

### *Sección Inmunidad eclesiástica*

- Autos seguidos por Estanislao de Vega Bazán, sobre que no se le impida hacer las cobranzas de pesos y otros derechos del obraje de Chuquibamba, Cuzco, 1643, Leg. 7. exp. 6.

*Sección Mercedarios*

Declaración de Estanislao de Vega Bazán en la causa de nulidad de profesión fray Joseph Lozano, Lima, 1663, Leg. 4.

*Sección Ordenaciones*

Testimonio de los que se ordenaron en sede vacante con el señor obispo de Santiago de Chile fray Juan Pérez de Espinoza. Legajo 1 (sin ordenar), Lima, 1600-1609.

Expedientes seguidos por Antonio Noboa de las Mariñas y Juan Noboa Valdés para obtener el subdiaconato. Legajo 5 (sin ordenar), Lima, 1634-1637.

Expediente seguido por Bernardo de Noboa Valdés para obtener los grados de exorcista y acólito. Legajo 5 (sin ordenar), Lima, 1634.

Declaración de Bernardo de Noboa en la información presentada por Estanislao de Vega Bazán para optar el grado de diácono. Legajo 5 (sin ordenar), Lima, 1636.

Expediente seguido por Esteban de Paredes para acceder a la órdenes mayores. Legajo 9 (sin ordenar), Lima, 1647.

Información *de vita et moribus* de Bernardo de Noboa. Legajo 11 (sin ordenar), Lima, 1634.

*Sección Papeles importantes*

Causa seguida por Martín de Ampuero, encomendero del repartimiento de Chaclla en Huarochirí para que se suprima el nuevo curato creado y otorgado a Fernando de Avendaño, Huarochirí, 1604, Leg. 6, exp. 7.

*Sección Permutas*

Autos de la permuta de la doctrina de Llata entre los bachilleres Rodrigo Durán Martel y Jacinto Espinoza Campo, Lima, 1651, Leg. 1, exp. 20.

*Sección Testamentos*

Papeles relativos al testamento del bachiller Rodrigo Durán Martel, Leg. 102.

*Sección Visitas eclesiásticas*

Visita y causa seguida contra el licenciado Francisco Pacho de Herrera, cura y vicario de Hanan, llevada a cabo por el doctor don Luis Segarra de Guzmán, Ica, 1644, sin catalogar.

Visita efectuada a la doctrina de Llamellín por el arzobispo don Fernando Arias de Ugarte, Llamellín, 1635. Leg. 1, exp. 23.

Autos de la visita realizada a la doctrina de Santiago de Guayán de la cual era propietario el bachiller Bernardo de Noboa, Huaylas, 1646. Leg. 2, exp. 8.

Visita realizada por el doctor don Pablo de Paredes a la doctrina de Tiellos de la cual era cura el bachiller Bernardo de Noboa, Cusi, 1653, Leg. 11, exp. 20.

Visita realizada por el doctor don Pablo de Paredes a la doctrina de Acas de la cual era cura el maestro Juan González de Ozerim, Cochillas, 1654. Leg. 11, exp. 23.

Autos seguidos contra Pedro Bermúdez, Cajatambo, 1662. Leg. 11, exp. 32.

Autos de la visita a la doctrina de Cochamarca realizada por Ignacio de Castelví, Cochamarca, 1671. Leg. 11, exp. 36.

Autos contra el Lic. don Antonio Games sobre que vuelva a su curato de Santo Tomás de Cochamarca, Los Reyes 1690, Leg. 11, exp. 43.

Autos de las visitas seguidas a Estanislao de Vega Bazán, Leg. 15, expedientes 21, 29, 32 y 42 (años 1647, 1649, 1653 y 1658).

**Archivo del Convento de Santo Domingo (Lima)**

Parecer y arbitrio del Doctor Francisco Dávila, beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los indios de este arzobispado, Libro 2º de Cédulas y Cartas Reales (Título actual: Miscelánea, ff. 272r-273r.).

**Archivo General de Indias (AGI), Sevilla**

Relación que enbía al Rey nuestro señor en su Real Consejo de Yndias por el arzobispo de los Reyes don Thoribio Alphonso Mogrovejo cerca de las partes de los prebendados y beneficiados y clérigos que están ocupados en doctrinas

- y beneficcios así de hespañoles como de yndios y de las rrentas ecclesiásticas: año 1602 (R. 33); 1604 (R. 37), Patronato, 248.
- Correspondencia diversa de Bartolomé Lobo Guerrero al Rey, 1600-1608, Santa Fe, 226.
- “Carta del arzobispo Lobo Guerrero al Rey, 10 de marzo de 1610”, Lima, 301.
- Relación que yo el doctor Francisco de Avila, presbytero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco hize por mandato del señor Arzobispo de Los Reyes açerca de los pueblos de yndios deste Arzobispado donde se a descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ydolos que los dichos yndios adorauan y tenian por sus dioses, 1611, Lima 301.
- Carta de Fabián de Ayala al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, 12 de abril de 1611, Lima, 301.
- Información de las letras, partes y méritos del doctor Francisco de Ávila, fechada en 1617: contiene traslado de la probanza de 1607 ante la Real Audiencia y la “información de los seruiçios y partes del doctor Françisco de Auila. 9 de nov. 1613”, Lima, 326.
- Información fecha de offiçio en la Real Audiencia de los Reyes de las letras i partes del maestro Fernando de Avendaño, presbítero, Lima, 327, 1612, 1619.
- Información de las letras, partes y méritos del doctor Francisco de Avila. Fechada 1617: contiene traslado de la probanza de 1607 ante la Real Audiencia y probanza de 1613, Lima, 326.
- Despacho real al Arzobispo de Lima sobre la provisión de la Canongía de Penitenciaría, 1614, Lima, 571, L. 17, f. 164.
- Relación de las ciudades, villas y lugares, parrochias y doctrinas que ay en este arçobispado de Lima, de españoles y de indios. Y de las personas que las sirven, assi clerigos como religiosos, del numero de feligreses que contienen y de las cofradias y hospitales que ay en los dichos lugares, sus rentas y advocaciones, 1619, Lima, 301.
- Informaçion fecha de offiçio en el Audiençia y Chançilleria Real de la ciudad de La Plata de las partes, calidad y suffiçiencia del doctor Francisco Davila, canonigo de la Santa Yglesia Cathedral, 1620, Charcas, 88.
- Certificados médicos de Lobo Guerrero realizados con la intención de salir a visitar su obispado: declaran Dr. Francisco de Figueroa, 8 de mayo de 1621; Melchor de Amusco, protomédico, 1 de abril de 1621; Dr. Pedro Rodriguez Toro, 6 de abril de 1621, Lima, 301
- Información de servicios y partes del Dr. Francisco de Ávila, canónigo de la Catedral de la Plata, 1623, Charcas, 89.
- Información de servicios del Dr. Alonso Osorio, Lima, 222.



- Información de servicios del Br. Rodrigo Hernández Príncipe, Lima, 222.
- Información levantada por orden del arzobispo Gonzalo de Campo sobre las reducciones, San Lorenzo de Pachas, 27 de agosto de 1626, Lima, 302.
- Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey sobre los religiosos doctrineros durante su visita, Llamellín, 6 de octubre de 1626, Lima 302.
- Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey, Llamellín, 8 de octubre de 1626, Lima 302.
- Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al Rey informando de las doctrinas a cargo de los mercedarios, Huari, 15 de octubre de 1626, Lima, 302.
- Papeles varios sobre la contradicción entre el arzobispo Gonzalo de Campo y las órdenes religiosas, incluye la carta de los preladados quejándose del proceder del arzobispo, 1626-1630, Lima, 302.
- Correspondencia diversa dirigida al Rey, del arzobispo Hernando Arias de Ugarte, 1629-1636, Lima, 302.
- Correspondencia diversa del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, 1657, Lima, 59.
- Información de servicios del bachiller Bernardo de Noboa, 1664, Lima 254.
- Papeles de Gaspar Arce de Sevilla, Lima, 1666, Lima, 257, n15.
- Probanza de servicios del bachiller Rodrigo Durán Martel, Lima, 1655, Lima, 248, n6.
- Probanza de servicios del bachiller Estanislao de Vega Bazán, Lima, 1655-1656, Lima, 248, n7.
- Papeles sobre la hacienda de Lameybamba, Lima, 203A, n32, 1686.

### **Archivo General de la Nación del Perú (Lima)**

- Diversos escritos relativos a la testamentería de Francisco de Ávila, Protocolos notariales, 1647 (nº 466), 1648 (nº 467) y 1648b (nº 468, contiene el inventario de la biblioteca).

### **Archivo Histórico del Instituto Riva-Agüero (AHRA) (Lima)**

- “Anexo de los curatos para reducirlo a abecedario”. s/d. Colección José Toribio Polo, 2087.

**Archivo “Jacinto Jijón y Caamaño” del Banco Central del Ecuador (Quito)**

Cristóbal de Albornoz, Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas (1584?).

Relación que yo el doctor Francisco de Avila, presbytero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco hize por mandato del señor Arzobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de yndios deste Arzobispado donde se a descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ydolos que los dichos yndios adorauan y tenian por sus dioses, Lima, 1611.

**Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) (Roma)**

Cartas anuas de la Provincia del Perú de los años 1610, 1611, 1612, 1613, 1617, 1625-26.

**Biblioteca Nacional de España (Madrid)**

*Runa yn° ñiscap Machoncuna ñaupapacha...* ff. 64-114, 1608. Los folios tienen doble numeración. Ms 3169.

*Tratado y relación de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los yndios de las provincias de Huaracherí, Mama, y Chaclla y oy también viven engañados con gran perdición de sus almas. Recogido por el doctor Francisco de Ávila, presbytero, (cura de la dotrina de San Damián de la dicha provincia de Huaracherí y vicario de las tres arriba dichas) de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo y aun antes que Dios las alumbrasse vivieron en los dichos errores y exercitaron sus ceremonia,* 1608. Ms. 3169.

**Biblioteca Nacional de Chile (BNCh), Santiago**

Estanislao de Vega Bazán, *Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil...* etc., FHA 210.

**Biblioteca Nacional del Perú, Lima**

Sumario de las constituciones del Seminario de San Bartolomé del Nuevo Reyno de Santa Fe de Bogotá que está a cargo de la Compañía de Jesús, 1605, B22.

Barrasa, Jacinto, *Historia eclesiástica de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, Copia mecanográfica, A 620.

Redención del censo de la obra pía y memoria del canónigo dr. Francisco Dávila, 1654, B1284.

Expediente de la causa seguida al Párroco Juan Gutiérrez de Aguilar, del repartimiento de Andajes por los indios de la doctrina, Los Reyes, julio de 1623. B 1503.

Carta al Rey de Bernardo de Noboa, cura de San Ildefonso de la Barranca... copia fotostática del original de Sevilla, Lima, 1663, B 1944.

### **Academia de la Historia (AHM), Madrid**

Carta anua del año 1618, Jesuitas, 9/3702.

### 3. Bibliografía

- ACOSTA, José de, *Predicación del Evangelio en las Indias, edición y estudio preliminar del P. Francisco Mateos*, en Cervantes virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361686433460613088024/>
- *De procuranda indorum salute* (1588), Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954.
- ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio, “El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607”, *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, Sevilla, 1979, p. 1-31.
- “Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, v.19, Köln, 1982a, pp. 69-109.
- “Los clérigos doctrineros y la economía colonial, 1600-1630”, *Allpanchis* XVI, 19, Cuzco, 1982b, pp. 117-149.
- “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”, *Histórica* (Lima), VI, 1, 1982c, pp. 1-34.
- “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de *Cultura andina y represión* de Pierre Duviols”, *Revista Andina* 5(1), Cuzco, 1987a, pp. 171-195.
- “Francisco de Ávila. Cusco 1573 (?) - Lima 1647”, en Taylor, Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 1987b, pp. 551-616.
- *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, Sevilla, Aconcagua, 2014.
- ADELAAR, Willem F. H., “La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características lingüísticas”, *Revista Andina*, 23, Cuzco, 1994, pp. 137-154.
- ADORNO, Rolena, *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Riva-Agüero, 2007.
- ALBO, Xavier, “Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación”. *América Indígena* (México) XXVI/3-4, 1966, pp. 249-308, 395-445.
- ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, ed. M.<sup>a</sup> del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarrías Robles, Fermín del Pino Díaz, Madrid, Polifemo, 1998.

- AMIGO DEL CLERO, *Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Lima*. Tomos XV, XVI, 1906-1907.
- ANDRIEN, Kenneth J., “El corregidor de indios, la corrupción y el estado virreinal en el Perú (1580-1630)”, *Revista de Historia Económica*, Año IV, nº 3, 1986, pp. 493-520.
- ANGULO, Domingo; URTEAGA, Horacio, eds., “El censualario arzobispal de la arquidiócesis de Lima 1533-1820”, *Revista del Archivo Nacional del Perú*, vols. IV y V, entrega II, Lima.
- ARAGÜÉS ALDAZ, José, “Bibliografía esencial sobre la historia del exemplum (y otras formas literarias afines) en los siglos XVI y XVII”, <<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/boletinm4.htm>>
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis, “Referencias etnohistóricas sobre Chavín de Huántar (1551-1656). Recopilación y comentario”, *Arqueología y Sociedad*, 30, 2015, pp. 27-37.
- ARELLANO, Ignacio, *Normas de edición para las comedias calderonianas*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2007.
- ARGUEDAS, José María (ed. y trad.), *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*, trad. José María Arguedas, Lima, Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]*, traducción: José María Arguedas, estudio introductorio: Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, estudio biobibliográfico: Pierre Duviols, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007. (Se trata de una reedición de la traducción de 1966 de Arguedas, citada arriba, del manuscrito quechua y el estudio de Duviols sin mayor actualización.) Ver también Úzquiza González, José Ignacio, *Manuscrito de Huarochirí*.
- ARMAS ASÍN, Fernando, “Viracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca. Consideraciones desde la mitografía y la andinística”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 2002, pp. 191-213.
- ARMAS MEDINA, Fernando de, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, IX, 1952, pp. 101-129.
- *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.



- “Las propiedades de las órdenes religiosas y el problema de los diezmos en el virreinato peruano en la primera mitad del siglo xvii”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXIII, 1966, pp. 681-721.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de, *Extirpación de la idolatría del Pirú, dirigido al Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de Indias por —*, Lima, Geronymo de Contreras, 1621.
- *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, en: *Crónicas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, Atlas, 1968, pp. 192-277.
- *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, ed. H. Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, [1621] 1999.
- ASTUAHUAMÁN GONZALES, César W., El “Santuario de Pariacaca”, *Alma Mater*, 17, 1999, en <[http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/Publicaciones/Alma\\_Mater/1999\\_n17/santuario.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/Publicaciones/Alma_Mater/1999_n17/santuario.htm)>.
- AVILA, Francisco de, “Relación que yo el Dr. Francisco de Avila, presbítero, cura beneficiado de la ciudad de Guánuco hize por mandato del Señor arzobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios deste Arzobispado donde se a descubierto la idolatría...”, 1611, en Lisson Chaves, vol. IV, pp. 627-631; publicado también en Duviols, 1966, pp. 255-259; véase arriba sección de manuscritos.
- “Carta al Rey de 12 de mayo de 1613”, en Pease, “Religión”, 1969, pp. 74-76.
- “Parecer y arbitrio del Doctor Francisco Dávila, beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría, para el remedio della en los yndios deste arzobispado”. Lima, 16 de febrero de 1616”. *Revista Histórica* XI. 1937, Lima, pp. 328-334.
- *Tratado de los Evangelios, que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la ultima Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermon en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde dà lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios. Dedicado al Santissimo Predicador de las Gentes, y Apostol Pablo, y al Illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arçobispo desta Ciudad, y a todos los Señores Obispos del Dicho Reyno. Por el Doctor D. Francisco Davila, natural de la ciudad del Cuzco, Canonigo, y Massescuela de la Metropolitana de la Plata, y aora Canonigo desta de los Reyes*, [Lima]: [Florián Sarmiento Rendón], [1648]. El título del segundo volumen es: “Segundo tomo de los sermones de todo el año, en Lengua Indica, y Castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpacion de sus Idolatrias. Obra postuma del Doctor Don Francisco Davila Canonigo de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes. Sacada a luz por el Licenciado Florian Sarmiento Rendon Capellan Mayor del Monasterio de Santa Clara, intimo

- amigo, y albacea testamentario del Autor. Dedicale al Señor Doctor Don Francisco Sarmiento de Mendoza, del Consejo de su Magestad, y su Oidor en la Real Audiencia de los Reyes, Auditor General de la Guerra, por el gobierno del Reyno, y Consultor del Santo oficio en Lima, &c.”
- “*Prefación*” al libro de los sermones o homilías en la lengua castellana y la yndica general quechua, eds. H. H. Urteaga y C. A. Romero, en *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, Lima, t. IX, 1918, pp. 57-98.
- “*Idolatrías de los indios de Huarochirí*” por el doctor Francisco Dávila cap. 2º a 8º incluido, eds. H. Urteaga y C. A. Romero, en *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, Lima, Sanmartí, 1918, t. XI, pp. 101-132. Se trata del *Tratado de los errores*, según los editores se trata de una copia que se conservaba en la Biblioteca Nacional de Lima del original de Madrid.
- “*Doctor Francisco de Avila. Ynformacion de vita et moribus* del... fechada el año de 1607”, ed. H. Urteaga, *Revista del Archivo Nacional del Perú*, entrega II, 1936, pp. 169-209.
- “*Relación de la vida de la madre Estefanía de San Joseph*”, en Cordova Salinas, 1957, pp. 950-953.
- BALSALOBRE, Gonzalo de, *Relación de las idolatrías de Oaxaca escrita en 1654, en Hechicerías e idolatrías del México antiguo, op. cit.*, pp. 204-266.
- BALTAR RODRÍGUEZ, Juan Francisco, “*Notas sobre la introducción y desarrollo de la renta del papel sellado en la Monarquía Española (siglos XVII y XVIII)*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 66, 1996, pp. 519-560.
- BARNADAS, Josep, “*Fray Bernardino de Cárdenas, extirpador de la idolatría en Charcas (1622-1634)*”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 3, 1997, pp. 47-72.
- BASTO GIRÓN, José L., “*Los legajos de visitas del Archivo Arzobispal de Lima (siglo XVII)*”, *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, 1951-1955, año III, n° 1, pp. 349-425.
- BAYLE, Constantino, S. J., *Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos*, Madrid, Sel. Gráficas Diagonal, 1946. [pequeño tratadito de 48 páginas dedicado a este tema, publicado también en *Missionalia Hispánica*, año III, 1946, pp. 53-98].
- BELARMINO, Roberto, *Declaración copiosa de la doctrina christiana compuesta por orden del beatísimo Padre Clemente VIII, de felice memoria por el padre \_\_\_\_\_ de la Compañía de Jesús, cardenal que fue de la santa Iglesia para instruir los idiotas y niños en las cosas de nuestra Santa Fe Católica traducida*

- de lengua Italiana en Castellano por Luis de Vera*, Madrid, Julián de Paredes, 1656.
- BELTRÁN, Carlos Felipe, “Una Leyenda acerca del Semi-Dios Huari y los Uru”, recogido por A. Beltrán Heredia, en línea: <[http://mioruro.tripod.com/carnaval/carnaval\\_huari.htm](http://mioruro.tripod.com/carnaval/carnaval_huari.htm)>.
- BENITO RODRÍGUEZ, José Antonio, “Historia de la Bula de Cruzada en Indias”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, 18, 1996.
- *La Bula de Cruzada en Indias*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002.
- BERMÚDEZ, José Manuel, *Anales de la Catedral de Lima 1534 a 1824*, Lima, Imprenta del Estado, 1903.
- BORGES, Pedro, dir, *Historia de la iglesia en Hispanoamerica y Filipinas: siglos xv-xix*, Toledo, Biblioteca de Autores Cristianos, Comision Nacional; Estudio Teologico de San Ildefonso, 1992, vol. I.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos y otras huestes de Satanás*, Santafé de Bogotá, Ariel, 1998.
- BUENO, Cosme, *Descripción de las provincias de los Obispos y Arzobispos del Virreinato del Perú*, Lima: impreso en la Oficina de la Calle de la Coca, etc. se vende en la librería de la de Palacio, etc., 1764-1778.
- *Geografía del Perú virreinal (siglo xviii)*. Lima, 1951.
- BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, 1988.
- BURGOS GUEVARA, Hugo, *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito. 1570-1640*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995.
- BUSTAMANTE-TUPAYACHI, Erik Gabriel, “Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticlllos (Cajatambo), 1653-1656”, *Historia y Región* 1, año I, octubre, 2013, pp. 61-76.
- CALANCHA, Antonio de la, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquía*, Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1639, tomo 1.
- CÁRDENAS, Bernardino de, *Memorial, y relacion verdadera para el Rei N.S. y su Real Consejo de las Indias, de cosas del Reino del Perú, mui importantes à su Real seruicio, y conciencia*, Madrid, por Francisco Martinez, 1634.
- CARRILLO, Ana Cecilia, El culto a los antepasados y la resistencia religiosa indígena en el Corregimiento de Cajatambo, siglo xvii”, en Academia Nacional de la Historia, *Pueblos, provincias y regiones en la Historia del Perú*, Lima, 2006, pp. 253-269.

- CARRILLO URETA, Gonzalo, “La única voz por donde los yndios pueden hablar”: estrategias de la elite indígena de Lima en torno al nombramiento de procuradores y defensores de indios (1720-1770), *Histórica*, XXX, 1, 2006, pp. 9-63.
- CARO BAROJA, Julio, *Ensayos sobre la cultura popular española*, Madrid, Editorial Dosbe, 1979.
- CASSANI, P. Joseph, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1967.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima”, *Anuario de Estudios Americanos*, 33, 1976, pp. 57-103.
- “Las órdenes religiosas en América: propiedades, diezmos, exenciones y privilegios”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXV, Sevilla: 125-158, 1978.
- “Un zamorano ilustre: D. Pedro de Villagómez, obispo de Arequipa”, en *Jornadas sobre Zamora, su entorno y América. Actas de las Jornadas celebradas en Zamora los días 4, 5 y 6 de abril de 1991*, Zamora, I. E. Z. Florián del Campo, Diputación de Zamora, Caja Rural de Zamora, 1992, pp. 271-291.
- CELESTINO, Olinda; MEYERS, Albert, *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1981a.
- “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVIII”, *Revista Española de Antropología Americana*, XI, 1981b, pp. 183-206.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *América hispánica 1492-1898*. Historia de España dirigida por Manuel Tuñón de Lara, t. VII, Barcelona, Labor, 1983.
- CHOCANO, Magdalena, “Perfiles de la producción textil en un espacio regional: Conchucos, Ancash, Perú entre 1593 y 1876”, *Economía*, vol. XXXIX, 2016, pp. 229-249.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Parte primera de la Crónica del Perú* [1553], ed. de Franklin Pease G. Y., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005.
- CIRUELO, Pedro, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizeries: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos...*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1628.
- COCK CARRASCO, Guillermo, *El sacerdote andino y los bienes de las comunidades en los siglos XVII y XVIII*, Tesis de bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “El último asalto: el Arzobispo Toribio de Mogrovejo y los jesuitas de Santiago del Cercado en Lima colonial”, *CLAHR* 13, 1, 2004, pp. 1-30 (separata).

- “El cabildo catedralicio de Lima contra el párroco Alonso de Huerta por las rentas eclesiásticas (1592-1606)”, *Revista de Historia Económica*, año XXIII, 2005, n. extra, pp. 299-326.
  - *En compañía de ángeles. La vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2007.
  - “Ávila, Francisco de”, *Diccionario Biográfico Español*, Academia Real de la Historia, en línea <http://dbe.rah.es/biografias/17855/francisco-de-avila>.
- Confessionario para los curas de indios, con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y summa de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua y aymara por autoridad del Concilio Provincial de Lima del año de 1583*, Impreso con licencia de la Real Audiencia en la Ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, 1585.
- CONSTITUCIONES SINODALES del Sínodo de 1606 [Nueva Granada], celebrado por don Bartolomé Lobo Guerrero, en *Ecclesiastica Xaveriana*, V, (1955), pp. 153-201.
- COOK, Noble David, “Luis Jerónimo de Oré, una aproximación”, en Fray Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Catholico Indiano* [1598], ed. facsimilar dirigida por A. Tibesar, Lima, Australis, 1992, pp. 35-61.
- CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena, *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII*, Lima, Instituto Riva-Agüero, Universidad Adolfo Ibáñez, 2016.
- CÓRDOVA SALINAS, fray Diego de, *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, new edition by Lino G. Canedo, O. F. M., Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1957.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Arellano, Ignacio y Zafra, Rafael, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- Crónicas peruanas de interés indígena*, edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba, Madrid, Atlas, 1968.
- CURÁTOLA PETROCCHI, Marco y PUENTE LUNA, José Carlos, *El quipu colonial. Estudios y materiales*, Lima, PUCP-Fondo Editorial, 2013.
- DALEN LUNA, Pieter van, “Análisis de un documento de extirpación de idolatrías procedente del complejo arqueológico Lumbra, valle medio del río Chancay-Huaral”, *Investigaciones Sociales*, Vol. 14, n° 24, 2010, pp. 89-112, (UNMSM/IIHS, Lima).
- DAMMERT BELLIDO, José, *Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII*, Allpanchis, 6, Cuzco, 1974.



- DÁVILA BRICEÑO, DIEGO, “Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por...,” en *Relaciones Geográficas de Indias*, publicadas por el Ministerio de Fomento, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1881, tomo I, pp. 61-78.
- DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine, *Die Stimmen von Huarochirí. Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Eine Analyse ihres Diskurses*, Tesis de Habilitación en la Universidad de Bonn, 2003. Publicado en la colección Bonner Amerikanistische Studien, 39, Shaker Verlag, Aachen, 2007.
- DELIBES MATEOS, Rocío, *Desenterrando tesoros en el siglo XVI. Compañías de huaca y participación indígena en Trujillo del Perú*, Sevilla, CSIC/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2012.
- DEL RÍO, Martín Antonio, *Disquisitionum magicarum libri sex, Quibus continetur accurata curiosarum artium, & vanarum superstitionum confutatio; utilis theologis, iuris consultis, medicis, philologis*, Lugduni, Apud Horatium Cardon, 1608.
- DILLEHAY, Tom D., “Estrategias políticas y económicas de las etnias locales del Valle del Chillón durante el período prehispánico”, *Revista Andina*, 10, Cuzco, 1987, pp. 407-456.
- Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demas personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta fe con vn confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan... compuesto por avtoridad del Concilio Prouincial, que se celebrou en la ciudad de los Reyes, el año de 1583 y por la misma traducido en las dos lenguas generales de este Reyno, Quichua y Aymara*, Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, año de M.D.L.XXXIII años. Edición facsimilar, Lima, Petroperú, 1989.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *España, tres milenios de historia*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, “La Inquisición española y los indios”, en W. Oesterreicher; R. Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, pp. 45-71.
- DOYLE, Mary E., *The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth- and Eighteenth-Century Peru*, PhD. dissertation, University of California, Los Angeles, 1988.
- DUMÉZIL, Georges, “Le bon pasteur. Sermón de Francisco Dávila aux Indiens du Perou (1646)”, *Diogenes*, 20, 1957, pp. 84-102.

- DURSTON, Alan, "Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript", *Colonial Latin American Review*, Volume 16, Issue 2 December 2007, pp. 227-241.
- *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.
- DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*. ABYA-YALA, Quito, 1990.
- DUVIOLS, Pierre, "Estudio biobibliográfico de Francisco de Avila. Documentos", en Arguedas J. M. (ed. y trad.), *Dioses y hombres de Huarochirí*. Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966a, pp. 218-266.
- "La visite des idolatries de Concepcion de Chupas", *Journal de la Société des Americanistes*, t. LV-2, 1966b.
- *La lutte contra les religions autochtones dans le Pérou colonial "l'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660*, Lima, Paris, Ed. Ophrys, 1971 [Reimpresión en 2008: Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Instituto Francés de Estudios Andinos].
- "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad". *Revista del Museo*, Vol. XXXIX, Lima, 1973, pp. 153-191.
- *La destrucción de las religiones andinas (Durante la Conquista y la Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Historia General N° 9, 1977.
- "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto dios creador de los evangelizadores", *Allpanchis*, X, 1977, pp. 53-63.
- "Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista", *Revista Andina*, 1, Cuzco, 1983, pp. 103-113.
- "El *Contra idolatriam* de Luis de Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacamac-Vichama", *Revista Andina*, 2, Cuzco, 1983, pp. 385-392.
- *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1986.
- "Cristóbal de Albornoz", en C. de Molina, C. de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*, edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1989, pp. 135-159.
- "En busca de las fuentes de Guamán Poma de Ayala. Realidad e invención", *Histórica*, vol. XXI, 1997.

- *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo xvii*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- EGAÑA, Antonio de S. J., *Monumenta Peruana*. Apud “*Monumenta Historica Soc. Iesu*”, Roma, 1958, T. II.
- *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo xix. Hemisferio Sur*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, la Editorial Católica, 1966.
- EGUIGUREN, Luis Antonio, *Catálogo histórico del Claustro de la Universidad de San Marcos, 1576-1800*, Lima, Imprenta El Progreso Editorial, 1912.
- *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios. Crónicas e investigación*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, t. II, 1949.
- ESCOBEDO MANSILLA, Ronald, *Bienes y cajas de comunidad en el virreinato peruano*, Separata de la Revista Internacional de Sociología, segunda época, Madrid, 1979.
- *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*, Bilbao, Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1997.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *Juan Pérez de Guevara y la historia de Moyobamba, siglo xvi*, Lima, Editora Magisterial Servicios Gráficos, 2003.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”. *Revista Andina* 20, año 10, n° 2, Cusco, 1992, pp. 353-404.
- *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú-Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos y CASTELNAU, Charlotte de, “Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51e année, N. 6, 1996, pp. 1225-1257.
- ESTEVE BARBA, 1968, ver *Crónicas peruanas de interés indígena*.
- EZCURRA, Álvaro, “Reflexiones para la historia del quechuismo cachua”, *Lexis*, vol. XXXIII (2), 2009, pp. 185-221.
- FALQUE, Emma, “El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609)”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 2, pp. 141-180, Cuzco, 1987.
- FARRISS, Nancy, “Idolatrías: antiguas y modernas”. *Memorias del Primer Congreso Internacional de mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1992, pp. 13-24.

- FLORES ESPINOZA, Javier, "Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo xvii)", en Urbano H. (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco, 1991, pp. 53-74.
- FUENTES, Manuel Atanasio (ed.), *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú desde el tiempo del coloniaje español*. Lima, 1859, 6 volúmenes.
- GALANTE, HIPÓLITO (ed. y trad.), *De priscorum Huaruchiriensium origine et Institutis at fidei mspti n° 3169 Bibliothecae Nationalis Matritensis edidit Hippolytus Galante*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- GARCÍA CABRERA, Juan Carlos, "Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías", en: Ramos G. y Urbano H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos xvi-xviii*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1992a.
- "Chavín de Parí en el siglo xvii: un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 19, pp. 45-64, Lima, 1992b.
- *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos xvii-xix*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1994.
- "¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas, 1656-1665", *Revista Andina* 27: pp. 5-52. Cuzco, 1997.
- "Oposiciones a parroquias y doctrinas. El catálogo de la sección concursos. Archivo Arzobispal de Lima. Siglos xvii-xix", *Revista Andina* 30: pp. 421-491, 1998.
- "Arriaga versus Villagómez. Dos concepciones sobre la idolatría andina", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea, *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010.
- "El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú", en Ana de Zaballa Beascochea (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 153-176.
- "Idolatrías y papeles de Cajatambo, siglo xvii", reseña en línea: < <https://www.idolatría.com/idolatrias-en-cajatambo/> >.
- GAREIS, Iris, "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú", *Boletín del Instituto Riva Agüero* 16, Lima, 1989, pp. 55-74.
- "La "idolatría" andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a *Cultura andina y represión* de Pierre Duviols", *Revista de Indias* vol.L, N° 189, Madrid, 1990: pp. 607-626.

- GÓMEZ HOYOS, Rafael, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1961.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2001.
- GONZÁLEZ PUJANA, Laura, *La Vida y la obra del licenciado Polo de Ondegardo*, Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Seminario de Historia de America, 1993.
- *Polo de Ondegardo: un cronista vallisoletano en el Perú*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1999.
- GOSE, Peter, “Contra Pasqual Haro: un proceso de idolatrías, Cusco, 1647”, *Ciencias Sociales*, sf, sn.
- *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- GRIFFITHS, Nicholas, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1996.
- *La cruz y la serpiente*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998.
- GRUZINSKI, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1988.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, 1987.
- GUDEMOS, Mónica, “La tensa coexistencia de los tiempos-espacios ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de cumbi”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2010, vol. 40, núm. 1, pp. 169-195.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (¿1580?-1655)”, en Ramos G. y Urbano H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992a.
- “Evangelización y sociedad en el Perú del XVII: La Instrucción de sacerdotes del obispo Almoguera”. *Revista Teológica Limense* Vol. XXVI-Nº1, Lima, 1992b, pp. 82-94.
- “‘Mal obispo o mártir’. El Obispo Mollinedo y el Cabildo eclesiástico del Cuzco, 1673-1699”, en G. Ramos (Comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX.*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1994, pp. 151-197.
- *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2003.



- “Los libros de los doctrineros en el virreinato del Perú, siglos xvi-xvii”, en W. Oesterreicher; R. Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, pp. 98-132.
- “Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo xvii”, en Ana de Zaballa (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2011, pp. 177-200.
- Guide to documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*, Pillsbury, Joanne (ed.), Norman, University of Oklahoma Press, 2008. 3 vols.
- GUSHIKEN, José, “La extirpación de idolatrías en Santiago de Carampoma”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 9, pp. 151-165, Lima, 1974.
- *Extirpación de la idolatría en la sierra de Lima*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1993.
- GUTIÉRREZ, Laura, “Índice de la Sección documental de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”, en: Ramos G. y Urbano H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos xvi-xviii*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992.
- GUTIÉRREZ, Laura y FLÓREZ ESPINOZA, Javier, “Dos documentos sobre los jesuitas en Huarochirí”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 19, 1992, pp. 201-216.
- GUTIÉRREZ, Laura; GARCÍA CABRERA, Juan Carlos; GÓMEZ ACUÑA, Luis, *Guía del Archivo Arzobispal de Lima (1543-1899). Historia, fondos documentales y reglamento*. Lima, Arzobispado de Lima, 1995
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Sobre encomenderos y repartimientos en la diócesis de Lima a principios del siglo xvii”, *Revista Andina*, 7, Cuzco, 1986, pp. 173-191.
- “El trasfondo personal de la extirpación (La carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño)”, *Revista Histórica*, tomo XXXVIII, 1995, pp. 291-328.
- *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 1996a.
- *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila, 1648*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1996b.
- HANKE, Lewis, con la colaboración de Celso Rodríguez, *Guía de la fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700*, Köln, Wien, Böhlau, 1977. 3 volúmenes

- HARTMANN, Roswith, “El texto quechua de Huarochirí: una evaluación crítica de las ediciones a disposición”, *Histórica*, V, 2, 1981, Lima, pp. 167-208.
- Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- HUAMANCHUMO DE LA CUBA, Ofelia (2013) “El recurso discursivo del *exemplum* en la extirpación de las idolatrías (Perú, siglo xvii)”, en Wulf Oesterreicher, Roland Schmidt-Riese (eds.), *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 229-251.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo, *Dioses mayores de Cajatambo*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Dirección Universitaria de Investigaciones, 1978.
- *La religión en una sociedad rural andina, siglo xvii*, Ayacucho, 1981.
- “Idolatrías de los indios wancas”, *Revista Inca*, vol. 1, n. 3, 1923, Lima: 650-667.
- ITIER, César, “Textos quechuas de los procesos de Cajatambo”, en Duviols, Pierre, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo xvii*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 779-818.
- Revista Inca*. Revista trimestral de estudios antropológicos, órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos. Editor, J. C. Tello. vol. I, N° 1, 4, 1923, Lima.
- INSTITORIS, H.; SPRENGER, J., *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus maleficarum*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Maxtor, 2004.
- Idolatrías de los indios Wankas*, *Revista Inca*, vol. I, n° 3, julio-septiembre, 1923, pp. 651-667.
- JAEGER REQUEJO, Rafael, “Apuntes para la biografía del jurista peruano doctor Tomás de Avendaño”, *Revista Histórica*, tomo XXXIII, Lima, 1981-1982, pp. 175-187.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1879.
- JUAN DE SAN PEDRO, fray, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Manuscrito del Archivo de Indias transcrito por Eric E. Deeds, Introducción de Teresa Van Ronzelen, estudios preliminares de Luis Millones, John R. Topic, y José L. González, Málaga-México, Algazara-C.A.M.E.I., 1992.

- JURADO PALOMINO, Bartolomé, *Declaración copiosa de las cuatro partes más esenciales y necesarias de la Doctrina Cristiana*, Lima, Jorge López de Herrera, 1649.
- *Catechismus quichuensis ad fidem editionis limensis anni mdcxli [sic] edidit latine vertit analysi morphologica synopsi grammatica indicibus auxit Prof. Dr. Hippolytus Galante hispanice et latino reddidit Eliseus B. Viejo Otero*, Madrid, 1943.
- LAMANA, Gonzalo, *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, estudio biográfico de Teodoro Hampe Martínez, Lima-Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Bartolomé de las Casas, 2012.
- LARA CISNEROS, Gerardo, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, UNAM/Colofón, 2016.
- LARCO, Laura, *Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías, Trujillo (siglos XVIII-XX)*, Lima, IFEA/UNMSM, 2008.
- LAVALLÉ, Bernard, “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial, siglos XVI-XVII”, *Allpanchis*, XVI (19), Cuzco, 1982, pp. 151-173.
- *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre criollismo colonial en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero. Lima, 1993.
- LEÓN FERNÁNDEZ, Dino, *Evangelización y control social a la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.
- LEÓN GÓMEZ, Miguel, “El testamento del licenciado Diego Álvarez”, *Historia y Cultura*, 20, 1990, pp. 319-350.
- LEÓN LLERENA, Laura, “Historia, lenguaje y narración en el manuscrito de Huarochirí”, en *Perspectivas Latinoamericanas*, Takahiro Kato (ed.), Nagoya, Japón: Nanzan University, The Center for Latin-American Studies, 4, 2007, pp. 54-64.
- LEÓN PINELO, Antonio de, *Vida del ilustríssimo i reverendíssimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de la ciudad de Los Reyes Lima, cabeza de las Provincias del Piru*, [Madrid], (S. i.), 1653.
- LEÓN PINELO, Diego de, “Parecer” en la Junta que se ha formado por cédula de Su Magestad de 21 de setiembre de 1660 años para conferir las materias y puntos de la Carta que con cédula referida se remite, cerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios [1660], s. l., s. f.
- LEVILLIER, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra*, Madrid, Espasa Calpe, 1935-1942, 4 vols.
- Libro de la fundación del Colegio de los hijos de caciques que el Sr. Príncipe de Esquilache, Virrey del Perú fundó en el pueblo del Cercado, por orden del Rey*

- nuestro señor D. Philippe III en la casa que aquí tiene la Compañía de JHS, y se dio principio con 12 colegiales, hijos de caciques...*, en *Inca*, vol. I, 1921, pp. 779-883.
- Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*, Introducción, transcripción y notas de José Antonio Benito, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2006.
- LISSEN CHAVES, Emilio, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, Sevilla, 1943-1947.
- LOAYZA, Francisco A., *Culto libre entre los Inkas*. Tesis presentada por su autor al Congreso Americanista realizado en Sevilla, en 1935: religión en Huarochiri, crónica escrita por Francisco de Ávila, en el año de 1608; religión en Huamachuco, informe escrito por varios frailes agustinos en el año de 1557, de trascendental importancia, Lima, Miranda, 1952.
- LOBO GUERRERO, Bartolomé, *Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes*, Lima, Francisco del Canto, 1614.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, "Un capítulo de eurística peruana. Acotaciones a las fuentes documentales relativas al Perú en el *Epítome* de León Pinelo", *Revista de Historia de América*, 47, México, 1959, pp. 1-43.
- LOPETEGUI, León, S. J., ZUBILLAGA, Félix, S. J., *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XVII*, Madrid, Atlas, 1965. BAC.
- LÓPEZ PARADA, Esperanza, *El botón de seda negra: cultura material, traducción y transferencia en las Indias occidentales*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2017.
- MACCORMACK, Sabine, *Religion in the Andes: vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton, New Jersey: University of Princeton, 1991.
- MALDAVSKY, Aliocha, "Cartas anuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú, siglos XVI-XVIII", en Polia Meconi, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1999, pp. 17-76.
- MANTILLA RUIZ, Luis Carlos, *Don Bartolomé Lobo Guerrero, inquisidor y tercer arzobispo de Santafé de Bogotá, 1599-1609*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1996.
- MARKHAM, C. R., *Narrative of the Rites and laws of the Yncas, translated from the original spanish manuscripts*, London, P. Richards, 1873.

- MARSILLI, María N. y CISTERNAS, Priscilla, “Los senderos de la idolatría: el viaje de Vázquez de Espinosa por los Altos de Arica”, 1618, *Chungará*, 42, nº 2, 2010, pp. 465-476.
- MARTINS, Fredson Pedro, “Mestiçagens cosmológicas nos processos de Extirpação de Idolatria de Bernardo de Noboa (Séc. xvii)”, Ponencia en el *XXVIII Simposio Nacional de Historia. Lugares dos historiadores velhos e novos desafios*, Florianópolis, 2015.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; VIZUETE MENDOZA, J. Carlos, *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004.
- MARTÍNEZ CÉSPEDES, Jimmy, “El doctrinero Francisco de Ávila en los tribunales eclesiásticos (1601-1607): dos documentos existentes en el Archivo arzobispal de Lima”, *Historia y Región*, 1, año 1, 2013, pp. 41-60.
- “Cristóval Choquecassa” y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637)”, *Revista Tiempos*, 2016, pp. 21-78.
- MARZAL, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1988.
- “Un siglo de investigación de la religión en el Perú”, *Anthropologica*, año XIV, 1996, nº 14, pp. 7-27.
- MATEOS, F., *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944, 2 t.
- MATOS, José; GUILLÉN DE BOLUARTE, Teresa; COTLER, Julio; SOLER, Eduardo; BOLUARTE, Francisco, *Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955*, Lima Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología y Arqueología, 1958.
- MEDINA, José Toribio, *La Imprenta en Lima*, Amsterdam, M. Israel, 1965, 4t.
- MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1874, t. I. (También en internet en el vínculo de la Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=11699&portal=9>)



- MERCADO, P. Pedro de, S., J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito, de la Compañía de Jesús*, Bogotá, (Biblioteca de la Presidencia de Colombia), 1957, vol. I.
- MESA, Carlos E., “La idolatría y su extirpación en el Nuevo Reino de Granada”, *Missionalia Hispanica*, Año XXX, n° 89, 1973, pp. 225-252.
- MIASTA GUTIÉRREZ, Jaime, *Arqueología histórica en Huarochirí. Santo Domingo de los Olleros, San José de los Chorrillos y San Lorenzo de Quinti*, Lima, CONCYTEC, 2006.
- MILLONES, Luis, “Albornoz, Cristóbal de (ca. 1529-ca. 1610)”, en *Guide to documentary* (2008), pp. 21-25.
- MILLS, Kenneth, *Religion and Resistance in the Andes: San Pedro de Hacas, 1657*, Tesis para el grado de Master of Arts, Departamento de Historia, Alberta, 1988.
- “The limits of religious coercion in mid-colonial Peru”, *Past and Present* 145, 1994a, pp. 84-121.
- *An Evil Lost To View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, Institute of Latin American Studies. The University of Liverpool, 1994b. Monograph Series, No.18.
- *Idolatry an Its Enemies. Colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- “The Witness Francisco Poma y Altas Caldeas of San Pedro de Acas, Cajatambo, Perú (1657)”, en Mills, K.; Taylor W.; Lauderdale Graham, S. (eds.), *Colonial Latin American. A Documentary History*, Wilmington, Scholarly Resources, 2002, pp. 255-268.
- “A very subtle Idolatry: Estanislao de Vega Bazán’s Authentic Testimony of Colonial Andean Religion”, en *The History of Latin American Literary Cultures*, ed. Mario J. Valdés and Djelal Kadir, 3: New York, Oxford University Press, 2004, pp. 157-173.
- MIRANDA VALDIVIA, Franklin, “Cajatambo: tradición, quechua y desintegración regional”, *Investigaciones sociales*, vol. 15, n° 26, 2011, pp. 175-211.
- MOLINA, CRISTÓBAL DE, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, ed. H. Urbano, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2008.
- NAVARRO GALA, Rosario, “Evangelización española y tradiciones discursivas en el Perú del siglo XVII”, en W. Oesterreicher; R. Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlín-New York, De Gruyter, 2010, pp. 184-212.
- OCAÑA, Fray Diego de, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, ed. de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Madrid, Iberoamericana, Universidad de Navarra et al., 2010.

- ORÉ, Fray Luis Jerónimo de, *Symbolo Catholico Indiano* [1598], ed. facsimilar dirigida por A. Tibesar, Lima, Australis, 1992.
- ORTÍZ RESCANIERE, Alejandro, *Huarochirí: 400 años después*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial, 1980.
- OSORIO, Alejandra, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú, Otuco, Cajatambo, siglo XVII”, *Historia y Cultura*, 20, 1990, pp. 161-199.
- PACHECO, Juan Manuel, S. J., “Don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Santafé de Bogotá”, *Ecclesiastica Xaveriana*, V (1955), pp. 123-152.
- *Los jesuitas en Colombia*, tomo I: (1567-1654), Bogotá, Editorial San Juan Eudes, 1959.
- PALLAS, Gerónimo de, *Mission a las Indias con advertencias para los religiosos de Europa que la huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage y despues en discurso*, ed. y transcripción José Jesús Hernández Palomo, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - El Colegio de México - Università degli Studi di Torino, 2006.
- PEASE G. Y, Franklin, “El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría”, *Cuadernos del Seminario de Historia*, 9, enero diciembre de 1969, Lima, Instituto Riva-Agüero, pp. 81-92.
- “Religión andina en Francisco de Ávila”, *Revista del Museo Nacional*, vol. XXXV, 1969, pp. 62-76.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid, CSIC, 1995-1996, 2 tomos.
- PEREYRA PLASENCIA, Hugo, “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 13, 1984-85, Lima: 209-244.
- *Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo, durante los siglos XVI y XVII* (tesis de bachillerato, Pontificia Universidad Católica del Perú). Lima. Ms., 1986.
- “Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el surgimiento de las campañas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 16, 1989, Lima: pp. 21-54.
- PINILLA, Carmen María, *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2011.
- PIRAS, Giuseppe, *Martín de Funes, S. I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1998.
- “El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568-1608 y el papel de Diego Torres y Martín de Funes en su solución”, en Laura Laurencich-Minelli, Paulina Numhauser Bar-Magen, eds., *El*

- silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el virreinato del Perú, 1537-1667*, Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 115-125.
- PLATT, Tristán; BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos xv-xvii). Historia antropológica de una confederación aymara*, edición documental y ensayos interpretativos por — con el aliento de Thierry Saignes, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Editores, University of St. Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2006.
- POLIA MECONI, Mario, “Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos”, *Anthropologica* 14, 1996, pp. 209-259.
- *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1999.
- POLO, José Toribio (ed.), *Memorias de los virreyes del Perú. Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra*. Imprenta del Estado. Lima, 1899.
- “Un quechuista”, *Revista Histórica*, t. 1, Lima, 1906, pp. 24-38 y 269-270, reproducido en la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, t. XI, 1918, pp. XV-XXI.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan, “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo”, en *Confessionario para los curas de indios*, Lima, Antonio Ricardo, 1585.
- “Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad”, *Revista Histórica*, Tomo I, Lima, 1906a, pp. 192-203.
- “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el Licenciado Polo”, *Revista Histórica*, tomo I, Lima, 1906b, pp. 207-231.
- PONCE, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad por ... beneficiado que fue del partido de Zampahuacán*, en *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, op. cit., pp. 25-38.
- POOLE, Deborah A.; HARVEY, Penelope, “Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia”, *Revista Andina*, 11, pp. 277-298, Cuzco, 1988.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII*, tomo I: 1526-1534; tomo II: 1534-1538, Lima, Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, 1944 y 1948. (Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, I y II).

- PORTUGAL, Ana Raquel, “Idolatría y hechicería en el arzobispado de Lima”, en Lara Cisneros, Gerardo, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón, 2016, pp. 53-98.
- PUENTE BRUNKE, José de la, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- “Los ministros de la Audiencia y la administración de justicia en Lima (1607 - 1615)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n. 23 Valparaíso, 2001.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la, *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2007.
- “Cuando el ‘punto de vista nativo’ no el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 2008a, 37(1), pp. 123-149.
- “Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad”, *Revista Andina*, 47, Cuzco, 2008b, pp. 9-52.
- “Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí”, *Histórica*, 39.1, 2015: pp. 139-158.
- PUENTE LUNA, José Carlos y HONORES, Renzo, “Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial”, *Histórica*, XL.2, 2016, pp. 11-47.
- PUIG TARRATS, Esteban, “El sermonario peruano titulado: ‘Tratado de los Evangelios...’ de Francisco de Ávila (1573?-1647)”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología*, Pamplona, 1990, vol. II, pp. 985-1012.
- QUIROGA, Pedro, *Coloquios de la Verdad*, 2009, ver Vian Herrero, 2009.
- RAMÍREZ DEL ÁGUILA, Pedro, *Noticias políticas de Indias [1639]*, transcripción de Jaime Urioste Arana, Sucre, 1978.
- RAMOS RAU, Demetrio, “Catequil, el ídolo norteño”, *In Crescendo*, vol. 4, n° 2, 2013, pp. 285-295.
- RAMOS, Gabriela, “Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taki Onqoy”, en: Ramos G. y Urbano H. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992, pp. 147-167.

- *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1994.
- “Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes”, *The Americas*, Vol. 73, nº 1, January 2016, pp. 39-57.
- RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique (compiladores), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992.
- RAMIS FIGUEROA, María Ilce Lisseth, *Magia y hechicería en Lima del Siglo XVII: el caso de María de Córdoba*, Tesis para optar el título de licenciado en Historia, PUCP, 2011.
- RESTREPO, Daniel, S. J., *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería e ilustres varones*, Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1940.
- RIVA-AGÜERO, José de la, *Obras completas*, vol. VI: *La conquista y el virreinato*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, 1968.
- RIVAROLA, José Luis, “Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del s. XVII”, en W. Oesterreicher; R. Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlín-New York, De Gruyter, 2010, pp. 213-245.
- RIVERO, Juan, S. J., *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá, (Biblioteca de la Presidencia de Colombia), 1956.
- ROBLES MENDOZA, Román, “El mensaje de los mitos: Héroes fundadores y origen de los alimentos en la memoria de los pueblos andinos”, *Revista de Antropología*, diciembre 2004, pp. 91-132.
- RODRÍGUEZ, José Manuel, URRÁ, Natalia, INSULZA, María Fernanda, “Un estudio de la hechicería amorosa en la Lima virreinal”, *Atenea*, 509, 2014, pp. 245-268.
- ROMERO, Carlos A., “Introducción”, en *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, Lima, Sanmartí, 1919, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú.
- *Adiciones a “La imprenta en Lima” de José Toribio Medina*, Lima, Instituto Riva-Agüero/Academia Nacional de la Historia/Universidad de San Martín de Porres, 2009.
- RÖSING, Ina, “La deuda de la Ofrenda: un concepto central de la religión andina”, *Revista Andina*, 23, Cuzco, 1994, pp. 191-216.
- ROSTWOROWSKI, Maria, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, IEP, Lima, 1983.



- *Obras completas III: Costa peruana prehispánica*, Lima, IEP, 2004.
- *Obras completas V y VI: Ensayos de historia andina I y II*, Lima, IEP, 2005-2006.
- RUIGÓMEZ GÓMEZ, Carmen, *Una política indigenista de los Habsburgo: el Protector de los Indios en el Perú*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
- RUIZ ESTRADA, Arturo, “Pimachi: arte mural e imposición ideológica en los Andes”, *Revista de Antropología*, 163, pp. 163-175.
- SAIGNES, Thierry, “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”, *Revista Andina*, 9 (1987), pp. 139-170.
- SAITO, Akira y ROSAS LAURO, Claudia, *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Museo Nacional de Etnología del Japón, 2017.
- SALAS OLIVARI, Miriam, “Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y el mercado interno, siglos XVI y XVII, en *Economía del período colonial temprano*, Carlos Contreras, editor, Lima, Banco Central de Reserva/ Instituto de Estudios Peruanos, 2009, pp. 447-538.
- SALOMON, Frank, *Nightmare victory: the meanings of conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. College Park, Md: Dpt. Of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park. Lecture series working papers; no. 7, 1990.
- (ed. y trad.) *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Translates from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste, Austin, University of Texas Press, 1991a.
- “Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript”, en *The Huarochirí Manuscript*, 1991b, pp. 1-38.
- “Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)”, *Revista Andina*, 18 (1991c), pp. 463-485.
- “Testimonios en triángulo: personajes de la Nueva Corónica de Guaman Poma y del manuscrito quechua de Huarochirí en el pleito sobre el cacicazgo principal de Mama (1588-1590)”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35, N° 2, 2003, pp. 253-268.
- SÁNCHEZ, Ana, *Amancebados, hechiceros y rebeldes. (Chancay siglo XVII)*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1991.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, Madrid, 1639. También en *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, op. cit., pp. 37-204.
- SCHJELLERUP, Inge, “Sacando a los caciques de la oscuridad del olvido. Etnias chachapoya y chilcho”, *BIFE*, 37, 1, 2008, pp. 111-122.

- *Incas y españoles en la conquista de los chachapoya*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- SCHOLZ, Johannes-Michael y HERZOG, Tamar, eds., *Observation and Communication: The Construction of Realities in the Hispanic World*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- SEPÚLVEDA Y HERRERA, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544-1546*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando, *Los obrajes en el virreinato del Perú*, Lima, Museo Nacional de Historia, 1964.
- SÍNODOS, *Sínodos de Lima de 1613 y 1636 (Ed. Facsimilar)*. Madrid, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- SOLÓRZANO PEREYRA, Juan, *Política indiana*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, 3 tomos.
- SOTO RÁBANOS, José María, “Sínodos de Lima de 1613 y 1636”. En: *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: IX-CIII, 1987.
- SPALDING, Karen, *Huarochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1983.
- STEGER, Hanns-Albert, *La concepción del tiempo y el espacio en el mundo andino*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1991.
- STOLL, Eva, “Santiago en los Andes. Vicisitudes de los santos en la sociedad colonial”, en *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Roland Schmidt-Riese, ed., Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2010, pp. 95-115.
- SZEMINSKI, Jan, “Intérpretes de Cajatambo, 1656-1662”, en Scholz, Johannes-Michael y Herzog, Tamar, eds., *Observation and Communication: The Construction of Realities in the Hispanic World*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, pp. 371-398.
- TAUSIET, María, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, Turner, 2004, segunda edición corregida (original de 2000).
- *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- TAYLOR, Gerald, “Las ediciones del manuscrito quechua de Huarochirí. Respuesta a Roswith Hartmann”, *Histórica*, VI, 2, Lima, 1982, pp. 255-278.
- *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Estudio biográfico sobre

- Francisco de Ávila de Antonio Acosta, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987a.
- “Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos (Vitis y Huancaya)”, *Revista Andina*, 9 (1987b), pp. 253-265.
- *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cuzco, centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 2000.
- *Amarás a Dios sobre todas las cosas. Los confesionarios quechuas, siglos XVI-XVII*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, 2007.
- TINEO, Primitivo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- TINEO MORÓN, Melecio, *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898). Archivo Arzobispal de Lima*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992.
- *Vida eclesiástica. Perú colonial y republicano (Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX)*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1997, dos volúmenes.
- TOLEDO, Francisco de, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1585*, Introducción de Guillermo Lohmann Villena; transcripción M.<sup>a</sup> Justina Sarabia Viejo, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986, 2 vols. Vol. I: 1569-1574; vol. II: 1575-1580.
- TORERO, Alfredo, “Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales”, *Revista Andina*, 15, Cuzco, 1990, pp. 237-263.
- TORIBIO POLO, José, “Un quechuista”, en *Revista Histórica*, t. 1, Lima, 1906, pp. 24-38 y 269-270, reproducido también en *CLDRHP*, t. XI, 1918, pp. XV-XXI.
- TRASLOSHEROS, Jorge, *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- TRATADO, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Contiene los tratados e informes del Dr. Hernando Ruiz de Alarcón [1629], Dr. Pedro Sánchez de Aguilar [1639], Lic. Gonzalo de Balsalobre [1656], Dr. Jacinto de la Serna [1656], don Pedro Ponce [mediados XVII], fray Pedro de Feria. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. 2t.
- TRIMBORN, Hermann (ed. y trad.), *Dämonen und Zauber im Inkareich*. Aus dem Ketschua übersetzt und eingeleitet von Prof. Hermann Trimbörn; mit einem Vorwort von Dr. Dr. h. c. Georg Friederici, Leipzig, K. F. Koehler Verlag, 1939.

- (ed. y trad.), *Francisco de Avila*, Berlin, Gebr. Mann, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin, 1967.
- URBANO, Henrique, “Crónicas, papeles y autores. Publicaciones y estudios recientes de los siglos XVI, XVII y XVIII”, *Revista Andina*, 10, Cuzco, 1987, pp. 581-599.
- “Repensando la historia de la evangelización de México y los Andes” *Cuadernos para la historia de la Evangelización en América Latina*, N°3, Cuzco, 1988, pp. 233-252.
- “Historia y etnohistoria andinas”, *Revista Andina*, 9, Cuzco, 1991, pp. 123-163.
- “Ídolos, figuras, imágenes”, en Ramos G. y Urbano, H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Charcas, México, Perú, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993, pp. 7-30. Disponible también en línea: [www.idolatria.com/estudios-y-documentos/](http://www.idolatria.com/estudios-y-documentos/).
- “Cronística e historia andinas, siglos XVI y XVII”, *Revista Andina*, año 14, n1 1, julio, 1996, pp. 235-253,
- “Introducción”, 2008, véase Molina, 2008.
- “El hecho religioso. Hermenéutica y prácticas retóricas en los Andes”, en *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Martínez-Burgos, Palma y Vizuete Mendoza, J. Carlos (coords.), Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2000.
- “La fiesta idolátrica en el discurso religioso del Perú colonial (siglos XVI y XVII)” en Martínez-Burgos García, Palma y Rodríguez González, Alfredo (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004, pp. 33-42.
- URIESTE, George L. (ed. y trad.), *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres)*, edición, traducción y notas por George L. Urioste, Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1983, 2 vols.
- ÚZQUIZA GONZÁLEZ, José Ignacio (ed.), *El manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos. Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Facsímil del manuscrito*, Madrid, Biblioteca Nueva, Universidad de Extremadura, 2011.
- VARGAS-HIDALGO, RAFAEL, “El Catálogo (1633) de jesuitas insignes fallecidos en el Perú”, *Revista Andina*, 28, Cuzco, 1996a, pp. 385-412.
- “El Perú de 1590 visto por el provincial de los jesuitas”, *Revista Andina*, 27, Cuzco, 1996b, pp. 107-119.

- VARGAS UGARTE, Rubén, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Tip. peruana, 1951-1954.
- *Impresos peruanos (1584-1650)*, Biblioteca Peruana, T. VII. Lima, 1953.
- *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima-Burgos, Santa María, Aldecoa, 1953-1962. 5t.
- *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos, Aldecoa, 1963-1965. 4t.
- *Historia general del Perú*. Lima, Ed. Milla Batres, 1966-1971. 10t.
- *Manuscritos peruanos en las Bibliotecas y Archivos de Europa y América*, Buenos Aires, s.e., 1967.
- *Vida de Santo Toribio*. Lima, Ediciones Paulinas, 1989.
- VEGA, Feliciano de, *Resolución de la duda que se ha puesto en el Cabildo Sede Vacante... sobre si se debe tomar juicio de residencia al Provisor y Vicario General que fue del ilustrísimo señor arzobispo difunto de buena memoria*, Lima, 1622. Sin pie de imprenta.
- VEGA BAZÁN, Estanislao, *Testimonio autentico de una idolatria muy sutil, que el demonio auia introducido entre los Indios de las pronincias [sic] de Conchucos, y Guamalies, sus sacerdotes, idolos... y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bachiller Don Estanislao de Vega Bazan*, Lima: En la Impr. de Iulian Santos, 1656.
- “1662. El Bachiller Estanislao de La Vega Bazán al arzobispo”, en Duviols, P., *La lutte*, op. cit. pp. 390 -389.
- VIAN HERRERO, Ana, *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial (Edición crítica y estudio de los Coloquios de la verdad de Pedro de Quiroga)*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2009.
- VILLAGÓMEZ, Pedro de, *Carta pastoral de exortación (sic) e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, Lima, Jorge López de Herrera, 1649.
- *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima (1649)*, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Lima, 1919.
- *Sumario y memorial ajustado de las probanzas que por deposiciones de testigos e instrumentos se an hecho por el illustrissimo señor D. D. Pedro de Villagómez, arzobispo de los Reyes y demás señores jueces apostólicos en la causa de beatificación y canonización del siervo de Dios el ilustrísimo don Toribio Alfonso de Mogrovejo*, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate, 1662.
- VILLALOBOS, Baltasar de, *Método de curar tabardillos y descripción de la fiebre epidémica que por los años de 1796 y 97 afligió varias poblaciones del partido de Chancay*, Lima, Imprenta Real del Telégrafo Peruano, 1800.



- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (coord.), LARA, Gerardo *et al.*, *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Servicio Editorial. Universidad del País Vasco, 2005.
- Reseña de “Procesos y visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII” de Pierre Duviols”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 13, 2004, pp. 489-490.
- ZALDÍVAR OVALLE, María Inés, *Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, Relación y sentencia del virrey del Perú (1615-1621)*, New York, Idea, 2016.
- ZAMORA, Alonso de, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada de la Orden de Predicadores*, Caracas, Editorial Sur América, 1930.
- ZUIDEMA, Reiner Tom, “El juego de los ayllus y el amaru”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 56, nº 1, 1967, pp. 41-51.